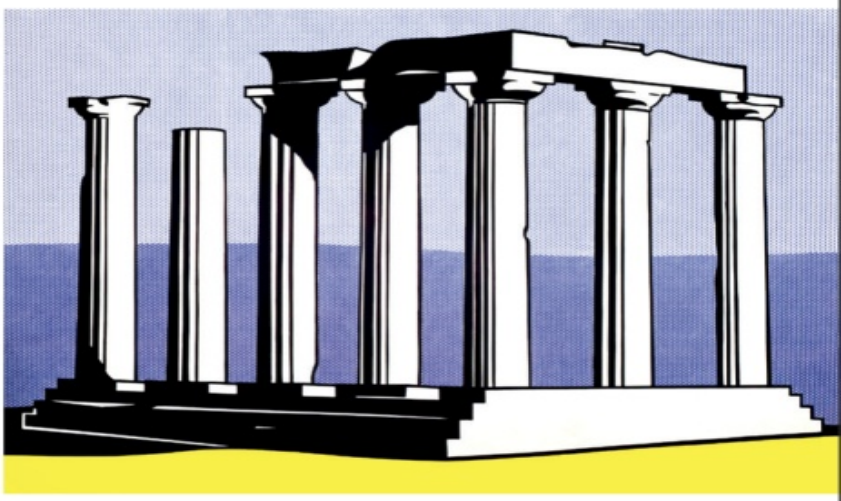
François Hartog

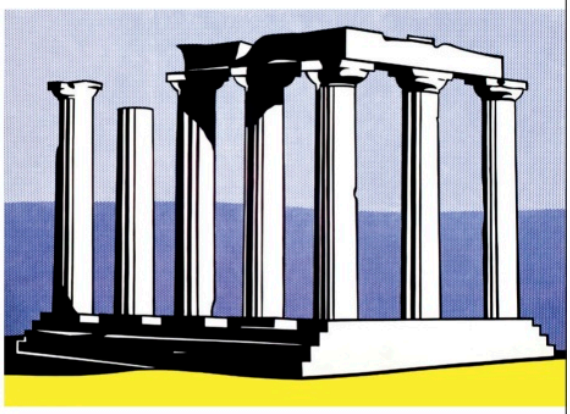


PARTIR POUR LA GRÈCE

Pourquoi nous avons toujours besoin des Anciens

Flammarion

François
Hartog



PARTIR POUR LA GRÈCE

Pourquoi nous avons toujours besoin des Anciens

Flammarion

François Hartog

Partir pour la Grèce

Flammarion

François Hartog

Partir pour la Grèce

Flammarion

© Flammarion, 2015
Dépôt légal : mars 2015
ISBN Epub : 9782081360884

ISBN PDF Web : 9782081360891

Le livre a été imprimé sous les références :
ISBN : 9782081337978

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur

« La Grèce antique est la plus belle invention des temps modernes », écrivait Paul Valéry. En 1964, Roy Lichtenstein lui faisait écho en présentant Le Temple d'Apollon comme un stéréotype publicitaire, emblème d'une Grèce de carte postale. Provocation, la toile du maître du Pop art, à l'instar de la sentence de Valéry, invite à s'interroger sur notre rapport à la Grèce.
Cet héritage, si longtemps placé au cœur de la culture européenne, est fait de multiples voyages vers un objet façonné et refaçonné au fil des siècles. De quelles significations la Grèce a-t-elle été successivement porteuse, à Rome, au Moyen Âge, à la Renaissance et depuis la Révolution française ? De quelles manières a-t-elle aidé à définir les identités culturelles ou nationales, la démocratie, l'histoire ? Et quel sens peut-il y avoir, aujourd'hui encore, à « partir pour la Grèce » ?
François Hartog, par une réflexion lumineuse qui nous conduit d'Hérodote à Jean-Pierre Vernant, en passant notamment par Plutarque, Montaigne ou Fustel de Coulanges, permet de comprendre l'émergence et les transformations de ce repère majeur de la pensée occidentale qu'on appelle la Grèce.

FRANÇOIS HARTOG

Historien, directeur d'études à l'EHESS, il a développé au fil des années une réflexion majeure sur l'histoire ancienne et moderne, sur les usages du passé et sur les régimes d'historicité : du Miroir d'Hérodote (1980) à Croire en l'histoire (2013).

Du même auteur

Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre, Gallimard, « Folio », 2001.

Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne, Gallimard, 1996.

L'Histoire, d'Homère à Augustin, Préfaces des historiens et textes sur l'Histoire, réunis et commentés par F. Hartog, traduits par M. Casevitz, Le Seuil, 1999.

Le XIX^e^ siècle et l'Histoire. Le cas Fustel de Coulanges, nouvelle édition, Le Seuil, « Points », 2001.

Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps, Le Seuil, édition augmentée, « Points »,2012.

Anciens, Modernes, Sauvages, Le Seuil, « Points », 2008.

Évidence de l'Histoire. Historiographie ancienne et moderne, Gallimard, « Folio », 2007.

Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment mémoire, La Découverte, 2007.

Plutarque, *Vies parallèles*, volume dirigé et préfacé par F. Hartog, Gallimard, « Quarto », 2001.

Polybe, *Histoire*, édition dirigée et préfacée par F. Hartog, Gallimard, « Quarto », 2003.

Les Usages politiques du passé, sous la direction de F. Hartog et J. Revel, Édition de l'EHESS, 2001.

La Chambre de veille. Entretiens avec Felipe Brandi et Thomas Hirsch, Flammarion, 2013.

Partir pour la Grèce

Aux auditeurs du mardi matin,
11 heures-13 heures

PRÉFACE

La Grèce vient de loin

To the Glory that was Greece,
And the Grandeur that was Rome

Ces deux vers sont tirés du poème *Hélène* (1845) d'Edgar Allan Poe. Assez connue dans le monde anglophone, la formule donne un nom, une place et, si je puis dire, un visage, à l'Antiquité classique, en liant la Grèce et Rome. À la première va la gloire, à la seconde revient la grandeur, mais l'une comme l'autre ont depuis longtemps passé, avec la pointe de nostalgie suggérée par la répétition du *that was*. En fait, Poe traduit, transpose, condense, met proprement en musique des expressions d'un auteur ancien du IIe siècle de notre ère : Plutarque. Au début de ses *Vies* de Thésée et de Romulus, les fondateurs d'Athènes et de Rome, il parle, en effet, de « la belle et renommée » Athènes et s'interroge sur ce « grand nom de Rome »[1]. Autrement dit, de Plutarque à Poe, et cela nous suffit pour l'instant, perdure quelque chose dans la façon d'envisager le monde de la Grèce et de Rome. Pour Plutarque, il s'agit de l'Empire romain dans lequel il vit et auquel le notable et l'intellectuel qu'il est, à la fois citoyen de sa petite cité de Béotie et citoyen romain, s'emploie à donner sens. Pour Poe, c'est un monde littéraire qu'il convoque, presque sur le mode du pastiche, et qui lui sert de médiation pour s'adresser à celle à qui est dédié son poème. Ce sont deux images de la Grèce et deux façons de se rapporter à elle qui sont proposées[2].

La gloire d'Athènes et le grand nom de Rome

Dans les pages qui suivent, il est plus question d'Athènes que de Rome, mais que serait la gloire d'Athènes sans le grand nom de Rome ? Supposons un instant que les Romains n'aient pas conquis la Grèce et que cette dernière, selon le vers fameux d'Horace, n'ait pas conquis son farouche vainqueur, la question de l'« héritage grec » aurait-elle traversé la longue histoire de l'Occident ? Il est bien probable que non, en tout cas pas de la même façon. Entre Rome et Jérusalem, que serait et où serait Athènes ? Les Romains, les premiers, pour répondre à l'inévitable question « Qui sommes-nous ? », ont dû se confronter aux Grecs, soit au monde tel qu'ils l'avaient mis en récit depuis Homère et pensé avec Hérodote, les tragiques, les philosophes. Sommes-nous donc des Barbares ou bien alors des Grecs ? Des Barbares en voie d'hellénisation ou des anciens Grecs barbarisés ? Comment sortir de l'alternative ? On connaît la réponse géniale de Virgile : nous sommes des Troyens. Et l'*Énéide* est l'épopée de la revanche des vaincus, dont le principat d'Auguste marque l'aboutissement : le point d'où se peut contempler la longue marche des siècles écoulés. Quant aux errances d'Énée depuis Troie en flammes, calquées sur celles d'Ulysse, elles sont, en réalité, un voyage de retour (qui s'ignore) vers la terre des origines[3].

Quelle est la situation du côté grec ? Quand les Grecs sortent-ils de l'histoire ou deviennent-ils des « objets » d'histoire ? Avec les victoires romaines ? En 168 avant J.-C., à l'issue de la bataille de Pydna, qui voit la défaite de Persée, le dernier roi de Macédoine, face aux légions de Paul-Émile ? À partir de cette expérience, Polybe, qui passe ensuite dix-sept ans à Rome comme otage, comprend qu'à monde nouveau il faut une nouvelle histoire, non plus « morcelée », mais mondiale ou globale, où Rome s'identifie avec le cours de la Fortune[4]. Mais d'autres, à commencer par Plutarque, dont on ne dira jamais trop le rôle central qu'il a joué dans la construction de l'objet « Grèce classique », ont soutenu que la Grèce glorieuse, celle des cités libres et des grandes œuvres de l'esprit, s'était achevée en 338 avant J.-C. déjà, à la bataille de Chéronée, quand Philippe de Macédoine l'avait emporté sur la coalition des cités emmenée par Athènes. Démosthène, l'Athénien vaincu, représente le héros tragique de cette histoire finissante.

Pour qui ? Pour Cicéron mais, surtout, pour les modernes. Ainsi Guillaume de Humboldt forgea un parallèle entre la Prusse vaincue à Iéna, en 1806, par Napoléon et la Grèce soumise par Philippe. Aussi conçut-il le projet d'écrire « une histoire de la décadence et de la chute de la Grèce, en

considérant cet événement comme le centre historique de l'histoire universelle »[5]. Rien de moins. Le projet ne fut pas mené à bien, mais l'idée générale était tout à fait claire. « La décadence des États grecs sous l'assaut des Macédoniens puis des Romains doit laisser transparaître celle des États allemands sous l'assaut de Napoléon. Et doit ressortir que les vainqueurs sont toujours inférieurs aux vaincus. Les peuples barbares ont pratiquement toujours vaincu les plus cultivés ; les nations partiales, calculatrices et agitées, leurs voisins plus humains et se consacrant avec droiture et loyauté aux activités pacifiques.[6] » Voilà pour les Français ! Mais, dans un second temps, dans la lutte pour la liberté, menée de l'intérieur, la nation cultivée surpasse en fin de compte les Barbares vainqueurs. Voilà pour les Allemands vaincus ! De cette prise au mot d'Horace découle le programme culturel germano-grec de Humboldt, tel qu'il le met en œuvre à partir de 1809 en Prusse, sitôt qu'il est nommé chef du Département des Cultes et de l'Instruction publique. Fondé sur la « similitude indéniable » existant avec la Grèce, il s'organise autour du concept central de *Bildung*, comme acquisition, par l'éducation, d'une forme propre. Le chemin de l'identité allemande passe, doit passer par la Grèce. La connaissance des Grecs, précise encore Humboldt, ne nous est « pas seulement agréable, utile et nécessaire ; il n'y a qu'en elle que nous trouvons l'idéal de ce que nous voulons être nous-mêmes et de ce que nous voulons engendrer »[7]. Humboldt reformule, dans le contexte de l'Europe napoléonienne, le paradoxe de l'imitation, tel que l'avait énoncé, dès 1755, Johann Joachim Winckelmann (cf. son portrait dans le cahier central) dans ses *Réflexions sur l'imitation*, où il proposait aux Allemands d'aller puiser « directement » aux sources de l'art grec, c'est-à-dire d'imiter les Grecs pour devenir, si possible, inimitables[8]. Ne plus passer par Rome ni par la France, mais partir pour Athènes.

Alors qu'en France, par un mouvement inverse, on s'était employé, depuis le 9 Thermidor et la chute de Robespierre, à mettre à distance les Anciens, en dénonçant les illusions funestes des Jacobins qui, « plus habitants de Rome et d'Athènes que de leur pays », selon la formule de Chateaubriand, avaient détruit la liberté. Comme le théorisera bientôt Benjamin Constant. Aveugles à la différence des temps, confondant la liberté des Anciens et celle des Modernes, ils avaient entrepris de faire de la France une nouvelle Sparte[9]. Il faut donc, en politique, renoncer au couple des Anciens et des Modernes. Développée par les libéraux, la thèse a pris.

Elle avait l'avantage de fournir une explication au dérapage de la Terreur et de pointer la responsabilité de Rousseau. Derrière la folie meurtrière, une certaine logique était à l'œuvre. Il ne faut plus partir pour Sparte, d'autant moins que cette Sparte rêvée n'a jamais existé.

On voit ainsi comment, entre la fin du XVIII^e^ et le début du XIX^e^ siècle, se mettent en place, en Allemagne et en France, deux rapports profondément divergents à la Grèce. En France, la Révolution marque, en effet, le dernier épisode, directement politique et violent, de la longue suite de querelles surgies entre les Anciens et les Modernes. Celle qu'avait engagée Charles Perrault, à la fin du XVII^e^ siècle et qui est restée comme la Querelle des Anciens et des Modernes, avait déjà conclu à la supériorité des Modernes dans presque tous les champs du savoir et avait osé rompre, sur le plan politique, avec la théorie classique de l'imitation. Désormais, soutenait Perrault en courtisan zélé, ce n'est plus Auguste, mais Louis XIV, qui des rois passés et présents devient « le plus parfait modèle ». Par une transformation du schéma de l'*historia magistra vitae*, l'exemple ne vient plus du passé, mais c'est le présent, celui-là même de la monarchie absolue, qui fournit l'étalon. Il y a une plénitude du présent ou un présentisme de la monarchie absolue. Louis XIV est l'aboutissement de l'histoire antérieure, comme le Christ est l'aboutissement de l'Ancien Testament.

Bref, en France, depuis deux siècles déjà, la distance entre les Anciens et les Modernes s'était creusée. Devenir modernes, plus modernes, vraiment modernes n'impliquait certes pas de rompre radicalement avec les Anciens, mais, au moins, de reconnaître les limites de leurs accomplissements. Si l'on veut parler de perfection, il faut la concevoir comme celle qu'ils pouvaient atteindre : la relativiser, c'est-à-dire commencer à la temporaliser. Alors qu'en Allemagne, entre la fin du XVIII^e^ et une grande part du XIX^e^ siècle, le rapport privilégié à la Grèce, à la fois patrie et idéal, est la voie directe pour devenir Modernes et Allemands. Et le lycée classique, le Gymnase, institué par Humboldt, en devient le principal instrument. Le couple n'est pas tant celui des Anciens et des Modernes que celui des Grecs et des Allemands, ce qui ne va pas sans prise de distance par rapport aux Romains. Ils sont un obstacle à contourner sur le chemin de la Grèce.

De Chéronée à Iéna, de Démosthène à Humboldt, *via* Plutarque, cet exemple met déjà en évidence la nature composite de l'objet Grèce, traversé de et travaillé par des temporalités diverses et investi d'attentes, elles-mêmes changeantes, voire contradictoires. Ce qui semblerait donner raison

à Paul Valéry se faisant la réflexion que « La Grèce antique est la plus belle invention des temps modernes »[10]. Mais quand commencent les temps modernes, et donc la Grèce antique ? Valéry pense-t-il au XIXe siècle ou à la Renaissance ? Peut-être aux deux ? Tel est l'avantage des aphorismes, ils n'ont pas à être précis ! Un célèbre tableau peut nous aider à réfléchir sur la question des temps modernes et nous fournir un indice. Il s'agit de la *Bataille d'Alexandre* (cf. l'œuvre présentée dans le cahier central), peint en 1529 par Albrecht Altdorfer pour le compte du duc de Bavière, Guillaume IV. Est représentée la bataille d'Issos, qui eut lieu en 333 avant J.-C. et vit la victoire des Macédoniens sur les Perses. Elle ouvre ce que les Modernes appellent, depuis Droysen, l'époque hellénistique. Or, comment sont représentées les armées qui vont en venir aux prises ? Comme des chevaliers, pour les Macédoniens, et comme des Turcs, pour les Perses. En 1529, les Turcs assiégeaient justement Vienne. Conclusion : Maximilien Ier avec ses lansquenets à la bataille de Pavie et Alexandre avec sa phalange macédonienne sont pratiquement contemporains. La différence des temps n'existe pas. Pour Altdorfer, la bataille est « quasiment de son temps » ou, aussi bien, « hors du temps », comme le souligne Reinhart Koselleck, c'est-à-dire dans un temps eschatologique qui est celui du livre de Daniel et de la succession des empires. La lune et le soleil, le jour et la nuit s'opposent, et même le mât d'un navire vivement éclairé par le soleil figure une croix. Toute l'histoire est là : elle se représente, comme elle s'énonce sur le mode de l'allégorie. Et, allégoriquement parlant, comme ce l'est pour Dieu, tout est simultané.

En revanche, quand, trois cents ans plus tard, Friedrich Schlegel découvre le tableau, il est très conscient de la différence des temps : entre son époque et celle du tableau, entre celle du tableau et l'expédition d'Alexandre. Koselleck fait justement appel à ce tableau pour introduire sa réflexion sur les transformations du temps entre 1500 et 1800[11]. Il va de soi que, non seulement le rapport à l'Antiquité ne peut pas ne pas en être profondément transformé, mais aussi ce qu'est même l'Antiquité. Le temps s'est insinué dans l'objet Grèce, qui s'est temporalisé. L'Antiquité, avec laquelle Altdorfer est, pour ainsi dire, de plain-pied, ne peut plus être celle de Schlegel ou de Humboldt. D'où l'importance d'aller vers elle, de trouver des voies pour la rejoindre. De partir pour la Grèce et de puiser à ses sources. Du temps a passé, on le sait, et on voudrait, pourtant, vivre comme s'il était possible de l'abolir. Plus exactement, c'est l'écart même qui est le

moteur et la raison même de la quête. « Vivre de façon classique, proclame le même Schlegel, et réaliser en soi-même l'Antiquité de façon pratique, voilà le sommet et le but de la philologie.[12] »

Si le temps dans son devenir moderne fait quelque chose à l'affaire, et même beaucoup, il n'est pas le seul facteur, dans la mesure où la fabrique de l'objet Grèce a commencé déjà bien avant Humboldt, Schlegel, Rousseau ou même les Humanistes. Elle est antérieure à la montée de ce temps moderne, ce temps processus et progressif, auquel Koselleck a consacré ses réflexions. On peut soutenir à bon droit qu'elle s'est trouvée engagée avec les Grecs eux-mêmes, et ce, dès l'instant où ils ont entrepris de définir qui ils étaient, ce qu'avait été leur passé et ce qu'était leur culture. En quoi ils différaient des autres et pourquoi certains Grecs se targuaient d'être plus Grecs que les autres ? Tous sujets sur lesquels les Athéniens ont été fort prolixes. La si fameuse opposition entre Athènes et Sparte, réelle certes et vite devenue un des hauts lieux visité et revisité de la philosophie politique grecque, qu'est-elle sinon une façon de penser la cité, en mettant au travail le couple Athènes-Sparte ? Longtemps au bénéfice de Sparte et de Lycurgue, son législateur inspiré, avant que la démocratie athénienne ne l'emporte, tardivement, chez les Modernes. Quant aux guerres médiques, ayant opposé au v^e^ siècle avant J.-C. les Grecs et les Perses, que sont-elles devenues dans et par les *Histoires* d'Hérodote, sinon une longue réflexion sur le couple majeur, inventé par les Grecs et pour leur usage, celui des Grecs et des Barbares ? Ainsi ce qui fait le Grec, la grécité, est passé, si je puis dire, par de nombreuses mains au cours du temps, et a connu de multiples définitions, inflexions, reprises et appropriations. En suivre les étapes est la tâche menée à bien par les études, fort actives aujourd'hui, de réception[13].

Au cours des siècles, rappelons-le brièvement, les relais successifs ont été aussi autant de filtres. À côté de ce qui a été retenu, il y a la part immense de ce qui a été perdu et détruit. Il y eut, pour ne pas remonter plus haut, les premiers choix éditoriaux opérés par les savants du Musée d'Alexandrie[14] ; puis les traductions ou plutôt les adaptations des Romains. Pour ne prendre qu'un seul exemple, le grand poème de Lucrèce *Sur la nature* se présente comme l'exposé de la doctrine du « divin Épicure ». Il loue Athènes « au nom très illustre » (la formule est déjà là), pour avoir engendré l'homme de génie qui « a donné réponse sur toute chose »[15]. Il souligne d'ailleurs la difficulté de « rendre clairement en vers latins » ces

« obscures découvertes » des Grecs, conscient qu'il est de la « nouveauté du sujet » et de l'« indigence » de la langue latine[16]. Le résultat est une œuvre majeure, qui a déconcerté ses contemporains et fasciné bien des Modernes. Bien plus tard, au VI^e^ siècle, sous le règne du roi wisigoth Théodoric, Boèce estima urgent de traduire en latin tout l'œuvre de Platon et d'Aristote, mais il fut exécuté, pour des motifs politiques, avant d'avoir pu mener ce projet à bien. Incontestablement l'animait un souci de transmission par la traduction, la connaissance du grec allant en s'amenuisant. Entre le milieu du VIII^e^ et le début du XI^e^, ce furent les traductions arabes, si importantes, mais surtout pour les sciences et la philosophie ; puis il y eut le rôle d'intermédiaire des savants byzantins, tel Georges Gémiste Pléthon, qui, venu à Florence en 1439, donna une série de conférences sur Platon[17]. À la suite de quoi, Cosme de Médicis fonda l'Académie platonicienne, dont il confia la direction à Marcile Ficin, en le chargeant de traduire de toute urgence en latin les traités de Platon. Avec lui, un Platon passé par les Néoplatoniciens et christianisé s'installa pour longtemps en Occident. Il faut enfin se garder d'oublier l'immense labeur des moines copiant et recopiant, tout au long du Moyen Âge, des manuscrits de textes anciens, même si leur objectif était d'abord (mais, heureusement, pas exclusivement) d'ordre spirituel[18].

Sans leurs *scriptoria*, dont les Humanistes entreprirent avec enthousiasme l'inventaire, et, bien entendu, sans les ressources de l'imprimerie, jamais les travaux d'édition modernes n'auraient pu prendre leur essor[19]. Ainsi, au début du XV^e^ siècle, Le Pogge ramène d'Allemagne la copie d'un des principaux manuscrits de Lucrèce (le *codex* Nicolianus). Transmission, traduction, transfert, ce sont là autant de manifestations de ce puissant opérateur de la culture européenne : la *translatio*. Qu'il s'agisse de savoir ou de pouvoir, elle est une manière de créer de la continuité et de produire de la légitimité. En prétendant se mettre dans les pas d'Épicure, Lucrèce faisait bien plus que le traduire. Dans le domaine politique, la *translatio imperii*, le transfert de l'empire, fut invoquée, au long du Moyen Âge, par tous les souverains qui étaient d'autant plus désireux de se présenter comme les successeurs de l'empereur de Rome qu'ils étaient dans l'incapacité de le prouver. À commencer par Charlemagne, qui, depuis sa petite capitale d'Aix-la-Chapelle, avait bien besoin de renforcer sa légitimité face à Byzance[20]. Avec le transfert des reliques des martyrs, la *translatio* est religieuse, bien sûr, mais aussi politique. Prenant son essor en Occident à l'époque carolingienne, elle se multiplie ensuite. « La sacralisation du

pouvoir royal par le biais des reliques connut son apogée avec Saint Louis qui, entre 1239 et 1242, acquit des reliques insignes de la Passion, conservées durant des siècles à Constantinople.[21] » Arme diplomatique face aux empereurs byzantins et face au pape, la revendication de la *translatio* de l'Empire romain est associée à celle de son renouvellement (*renovatio*). On renoue et on fait revivre. La *translatio* n'est réussie que pour autant qu'elle est aussi *renovatio*. Les souverains allemands s'emploieront à se présenter comme successeurs légitimes des Césars. D'où la grande fiction du Saint-Empire romain germanique. Sur ce même modèle, on invoqua aussi le « transfert » des études. Alcuin, que Charlemagne fit venir auprès de lui, en fut l'artisan. « L'enseignement d'Alcuin, écrit le moine Notker dans sa *Chronique,* fut si fructueux que les modernes Gaulois, ou Français, devinrent les égaux des Anciens de Rome et d'Athènes.[22] »

Grecs, Romains, Barbares

Dans *Europe, la voie romaine*, Rémy Brague a eu raison de rappeler que « les Européens ne sont en rien les héritiers de l'Antiquité »[23]. Avec aussitôt ce correctif. « Ils ne le sont pas s'il faut entendre par “héritier”, comme, dans la plupart des cas, quelqu'un qui s'est donné “la peine de naître” et qui a reçu dans son berceau les biens, matériels ou culturels, que ses parents lui ont laissés. Ils le sont, en revanche, si l'on conçoit le fait d'hériter comme n'étant rien d'autre qu'une activité d'appropriation.[24] » Souligner la distance originelle ou l'altérité initiale de l'Antiquité est salutaire, et nous débarrasse d'un coup de propos convenus sur les racines ceci ou cela de l'Europe ou sur la Grèce, fille aînée de l'Europe. Comment s'est déployée cette activité d'appropriation ? Quel dynamisme l'a portée ? Quels en ont été les grands opérateurs au cours des siècles ? Qu'en est-il aujourd'hui ? Telles sont les questions qu'il convient maintenant de soulever. Si les rapides considérations précédentes ont déjà donné quelque idée des réponses possibles, reprenons-les de façon un peu systématique, en mettant surtout l'accent sur le rôle des grands couples fondateurs. Mieux, sur une pensée par couples.

Les Romains ont eu besoin des Grecs pour se définir ou, plus exactement, du couple des Grecs et des Barbares. Ce couple antonyme et asymétrique, forgé par les Grecs, lance, en vérité, l'histoire de l'Europe[25]. Il

divise l'humanité en Grecs et en Barbares. Mais les premiers à en user, pour leur propre compte, ont été les Grecs eux-mêmes. Deux observations suffisent à cadrer le débat. Chez Homère, relève Thucydide, il n'y a pas de Barbare, mais pas de Grec non plus[26]. Pas encore. L'un ne va pas sans l'autre. Par ailleurs, Hérodote, comme Thucydide, admettent que la frontière n'a pas toujours été infranchissable. Des Barbares ont pu devenir Grecs, à commencer par les Athéniens, rapporte Hérodote, ou, pour Thucydide, le monde grec de jadis avait un genre de vie comparable à celui des Barbares aujourd'hui[27]. Dans les siècles suivants, le partage se durcit, mais le couple ne cessa pas d'être mobilisé, que ce fût pour dévaloriser le Barbare ou, au contraire, pour faire l'éloge de sa simplicité et de sa vie selon la nature. Mais toujours en grec. Les aventures d'Anacharsis, le Scythe, dans la longue durée de l'histoire culturelle en porte témoignage. Avec lui, les Grecs ont joué, tour à tour, à se rassurer (notre genre de vie est le meilleur) et à instiller le doute (avec un Anacharsis cynique, contempteur goguenard des mœurs corrompues de la cité)[28].

À Rome, à côté de la question des origines, le rapport à la Grèce passe par la langue. Un livre collectif, *Façons de parler grec à Rome,* a dressé un inventaire des façons dont les Romains ont fait appel aux Grecs pour devenir Romains. Aux notions fourre-tout d'imitation ou d'hellénisation, les auteurs préfèrent celle d'« altérité incluse »[29]. L'élite romaine était bilingue, mais l'expression usuelle pour désigner le grec et le latin était *Utraque lingua*, l'une et l'autre langue. Le recours à cette forme de duel, sans équivalent en grec, était une manière révélatrice de les apparier. On les distinguait ainsi de toutes les autres langues (forcément barbares) ; on rapprochait le latin du grec, en en faisant même une forme de grec[30]. Mais attention, dans l'enceinte du Sénat romain, on ne parlait que latin. En matière de culture, la démarche a consisté à inclure les manières de dire et de faire grecques pour les transmuer, au bout du compte, en manières proprement romaines. Dans le domaine religieux, par exemple, la formule *ritus graecus* ne désigne pas un rite d'origine grecque, mais un rite romain que l'on s'accorde à qualifier de grec[31]. Prenons la palestre et le gymnase, les mots sont grecs et les institutions qu'ils nomment sont un des marqueurs forts de la vie en cité. Repris à Rome, ces mêmes noms ont désigné d'autres réalités. Alors qu'en Grèce, palestre et gymnase relèvent du politique comme lieux de formation du citoyen et du futur citoyen, à Rome, ils s'inscrivent dans la sphère de l'*otium*, du loisir (par opposition au *forum* qui

est l'espace du *negotium*) et visent à agrémenter, par la mobilisation d'une Grèce imaginaire, la vie du citadin[32]. Le voyage de Grèce commence dans les jardins.

Face au vis-à-vis Grec qu'ils ne pouvaient éluder, mais qu'ils ont choisi aussi, les Romains ont su transformer leur position seconde initiale en atout pour élaborer peu à peu ce qui est devenu la culture romaine. On peut estimer que cet écart de départ a été moteur. Il leur a donné les ressources, le désir, le dynamisme pour venir se glisser entre les Grecs et les Barbares, avant de s'imposer comme le terme dominant et dominateur, mais sans faire disparaître les deux autres, ni le Grec ni le Barbare. Simplement, le jeu se jouerait désormais à trois. Non plus un couple seulement, mais un trio. Dès lors, les Grecs eurent tout le temps de méditer sur les origines des Romains. La question n'était pas que théorique, car c'était désormais à eux de se positionner par rapport aux Romains, et plus l'inverse, et de négocier, jour après jour et sur le terrain, avec les légats envoyés par Rome en Grèce. Au nom d'une culture partagée et de valeurs communes, Plutarque proposa un Empire gréco-romain. Mais la conquête avait eu lieu quatre siècles plus tôt. Les Romains, eux, se savaient et se voulaient ni Grecs ni Barbares, et s'ils se plaisaient parfois encore, comme Horace, à évoquer leur rusticité, celle des premiers poètes latins en l'occurrence, c'était pour mieux mettre en valeur les accomplissements de la poésie augustéenne, ne le cédant en rien désormais à celle des anciens poètes grecs. Jusqu'à lui permettre d'oser lancer « J'ai érigé un monument plus durable que l'airain »[33]. J'ose donc me comparer, m'égaler (et même un peu plus) aux modèles grecs.

Quant aux Barbares, en gros tous les autres peuples, ils n'avaient pas voix au chapitre, mais ils étaient toujours là, et le seraient même de plus en plus jusqu'à la chute de l'Empire en 476. Il revenait aux Romains d'abord de les conquérir, puis de les contenir au-delà du *limes*[34]. On sait ce qu'il en advint finalement. Le Barbare avait, en tout cas, une longue vie devant lui. Toujours disponible, il fit l'objet de reprises et de réinvestissement jusqu'à aujourd'hui. Interminable serait, en effet, la liste de ses mobilisations au fil des siècles et à travers le monde. Négatives le plus souvent, mais aussi positives parfois. Ainsi Jules Michelet, dans *Le Peuple*, reprend à son compte la comparaison de l'ascension du peuple à l'invasion des Barbares. « Barbares, c'est-à-dire voyageurs en marche vers la Rome de l'avenir.[35] » Pour les négatives, le choix est grand, mais il est peu douteux qu'entre 1870 et 1945, la barbarie allemande occupe de loin la première place. Un hymne

à la Victoire, composé en novembre 1918, chante « Gloire aux héros » et « Arrière la barbarie ».

Chrétiens, Païens

Au couple Grecs-Barbares, qui a permis aux Grecs de fixer et de diffuser leur représentation du monde, puis aux Romains de venir y jouer les premiers rôles, s'en est ajouté un deuxième, de grande conséquence lui aussi. Celui formé par les chrétiens et les païens, qui est monté en puissance au cours du IVe et du Ve siècle. Il ne s'agit pas de déployer, ici, toute son histoire, mais de souligner seulement qu'il introduit un nouveau protagoniste, le juif, et qu'il instaure de nouveaux partages, mais – c'est important – sans supprimer pour autant les anciens. Il déstabilise, reconfigure et crée un rapport inédit jusqu'alors avec le passé, avec ce qui est venu avant. En effet, tous les glissements deviennent possibles d'un terme à l'autre. On pourra être chrétien et se revendiquer comme Barbare face au Grec, qui tombe, lui, du côté du païen, et qui, sur cette pente, peut même déchoir jusqu'au Barbare. Partir pour Athènes, comme Paul en a fait l'expérience, n'est plus nécessaire. Quant aux Romains, qui ont tant bâti sur le mythe de leur *pietas*, ils passent en bloc du côté du païen[36].

Quel Romain de l'empire ignorait l'invocation à la Muse lancée dans les premiers vers de l'*Énéide* par Virgile, qui lui demande pourquoi Énée, à l'« insigne piété », est en butte à la colère de Junon ? Sûrement pas Augustin, l'ancien professeur de rhétorique latine. Dans sa *Cité de Dieu,* il ne peut, pourtant, que les désigner comme « impies » (*impii*)[37] et démontrer que leurs faux dieux n'ont jamais été au rendez-vous, quand Rome était en danger. Plus largement, retraçant la marche des deux cités, la terrestre et la céleste, Augustin est d'abord conduit à fixer ce qu'un chrétien peut retenir de l'histoire de Rome, en se fondant sur les auteurs latins eux-mêmes, à commencer par Varron, Salluste, Tite-Live et Virgile. L'histoire qu'il raconte, depuis le jour de sa fondation par Romulus, est celle d'une succession de figures exemplaires : Regulus, le grand Scipion, Caton d'Utique… Celles-là mêmes qu'on va retenir jusqu'à l'époque moderne, qui vont représenter l'histoire romaine, celle qu'on apprendra dans les collèges de l'Ancien Régime, puis dans les lycées de la République. À côté de Plutarque, avec lui et plus encore que lui, Augustin est, en effet, un relais

fondamental dans l'établissement d'une histoire (chrétienne) de l'Antiquité et dans sa transmission. Tout le Moyen Âge latin l'a lu et, en France, son autorité incontestée s'est étendue jusqu'à Bossuet, au moins.

L'exemplarité de Regulus, qui a choisi de mourir plutôt que de trahir sa parole, est susceptible d'une double interprétation. Son sort démontre que les dieux de Rome, qui n'ont rien fait pour le sauver, ne sont que des faux dieux ou des démons malfaisants. L'exemplarité se retourne alors en témoignage à charge dans le procès en impiété qu'Augustin instruit contre Rome. Mais, second temps, l'exemplarité peut être récupérée et redevenir positive, car des hommes, comme Regulus, ont donné des exemples susceptibles d'inspirer les citoyens de la cité éternelle[38]. Que recherchaient-ils, ces grands Romains ? La gloire. Or il y a deux sortes de gloire, celle de Dieu et celle des hommes. Aux Romains, Dieu a accordé la seconde, et avec cette récompense temporelle « ils ont reçu leur récompense »[39]. Mais c'est, malgré tout, grâce à ce petit nombre d'hommes vertueux que Dieu a voulu que l'empire fût si étendu et si durable. L'histoire païenne, avant tout romaine, s'organise donc selon le principe de l'exemplaire. Elle est et restera un recueil d'exemples, qui ne sauraient toutefois susciter une imitation directe, sans examen. Sa loi organisatrice est celle d'une économie de la gloire dans le cadre et dans les limites de la cité terrestre. Même si certains personnages, les meilleurs, les plus vertueux, tel Regulus, peuvent être porteurs de leçons (de courage notamment) pour le chrétien, appelé à partager la gloire de Dieu.

Dans cette histoire universelle qu'est aussi *La Cité de Dieu*, Augustin met en œuvre un second principe organisateur. À côté du schéma de l'exemplaire, ordinaire dans l'histoire classique ou païenne, il mobilise celui de la succession des empires, dont il n'est pas davantage l'inventeur. À l'œuvre chez les historiens antiques, le principe de la *translatio imperii*, du transfert du pouvoir, occupe une place centrale dans le livre de Daniel. Les visions qui lui sont envoyées signifient que se succéderont quatre royaumes mauvais avant que ne s'établisse le cinquième royaume, celui de Dieu, qui durera toujours[40]. Si Augustin est familier de ce schéma et s'en sert sans hésitation, il tend à le simplifier pour ne retenir, finalement, que deux empires principaux : l'Assyrien, que résume le nom de Babylone, signifiant « confusion », et Rome, qui est une « seconde Babylone », « la fille de la première » ou « la Babylone d'Occident ». Il repère même un synchronisme (bienvenu) entre la fin de l'Assyrie et les débuts de Rome[41]. Le pouvoir

passe de l'une à l'autre. Principe d'ordonnancement, la *translatio* se charge avec Daniel d'une portée téléologique et même théologique : l'histoire marche, elle a un sens, et Dieu en est le véritable ordonnateur. J'ai déjà évoqué la fortune ultérieure au long du Moyen Âge et au début des temps modernes du principe de la *translatio* qu'accompagne la démultiplication de ses usages, à la fois dans l'ordre du théologico-politique et du politico-culturel. Ces termes modernes ne sont là que pour souligner l'intrication des différents registres ou la plasticité de cet opérateur, aisément mobilisable[42].

Quant aux Barbares, ils sont, par définition, païens. Barbares, donc païens. Ils sont toujours à contenir, mais, et c'est bien sûr nouveau, ils sont aussi à convertir. Dans son *Histoire contre les païens,* entreprise à la demande d'Augustin, Orose juge même que les invasions des Barbares sont une occasion ménagée par la Providence pour leur permettre de connaître la vérité[43]. À la différence du couple Grec-Barbare, celui des chrétiens et des païens a vocation à s'exténuer, puisque tous ceux qui ne sont pas encore chrétiens devraient le devenir, marquant ainsi l'achèvement de l'histoire terrestre. La mission que Paul s'est donnée est bien d'être l'« apôtre des nations »[44]. La conversion est l'horizon pour tous, y compris pour les Juifs.

Le terreau du couple chrétien-païen est juif. Il se coule dans l'ancienne opposition formée par la nation (*ethnos*), d'un côté, les Juifs et les nations (*ethnê* ou *gentes*), les Gentils, de l'autre. Mais, s'il en garde la structure, il en modifie la dynamique (puisque l'histoire du Salut est justement celle de sa disparition) et le contenu. Puisque se pose la délicate question du rapport entre le Juif et le chrétien. Le chrétien vient après le Juif, qui ne peut être rejeté du côté du païen. Comme le Romain vient après le Grec[45]. Pour Paul, c'est le baptême qui rend caducs tous les partages existant jusqu'alors. En effet, pour celui qui, se dévêtant du vieil homme, revêt le nouveau,

> « Il n'y a plus de Grec ou de Juif, de circoncis ou de prépucé, ni de Barbare, de Scythe, d'esclave ou d'homme libre, mais le Christ est tout et en tout.[1] »

L'Épître aux Galates répète, à quelques variantes près, le même message, en y ajoutant une précision capitale.

> « Il n'y a pas de Juif ni de Grec ; il n'y a pas d'esclave ni d'homme libre ; il n'y a pas de mâle ni de femelle ; car tous, vous êtes un dans le christ Jésus.
> Et si vous êtes du Christ, vous êtes donc de la descendance d'Abraham,
> et héritiers selon la promesse.[1] »

Sont donc affirmées, du même mouvement, et la radicale nouveauté du chrétien et sa qualité d'héritier. S'il est vraiment du Christ, il ne peut qu'être

aussi de la descendance d'Abraham. Se trouvent ainsi indissolublement liées l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, l'Ancien et le Nouveau Testament. Quand, au IVe siècle, le christianisme devient la religion de l'empereur Constantin et que l'Église s'impose comme une institution puissante, Eusèbe, évêque de Césarée, redit bien que les chrétiens forment une « nation nouvelle » (*neon ethnos*), « ni petite ni faible », « ni installée dans quelque coin de terre », mais « invincible et impérissable », « soutenue qu'elle est par le secours de Dieu ». Certes, mais il ajoute aussitôt que les « hommes religieux d'autrefois » (*palai*) appliquaient déjà ces règles de piété qui n'ont pas été imaginées par les chrétiens. À qui songe-t-il ? Aux Hébreux, qui ne sont pas une « nation nouvelle », et, en particulier, à « tous ceux dont la justice est attestée, depuis Abraham lui-même en remontant jusqu'au premier homme » ; tous ces justes, « on ne se mettrait pas en dehors de la vérité en les appelant chrétiens par leurs actions sinon par leur nom »[2].

Cette « secondarité » fondatrice et indépassable se traduit dans le rapport dynamique noué entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance[3]. L'Ancienne est celle reçue par Moïse sur le mont Sinaï : « Elle contient des promesses terrestres, tandis que par Jésus-Christ devait advenir une nouvelle alliance qui promettrait le royaume des cieux.[4] » Mais de l'une à l'autre passe le souffle de la prophétie. La première est histoire véridique, mais elle est aussi annonce de choses alors non encore advenues, à savoir la venue de Jésus. Ce qui devient dès lors l'Ancien Testament doit donc se lire selon la lettre, bien sûr, mais aussi selon l'esprit, en faisant appel à une lecture allégorique (*per figuras*) ou typologique. Et il y eut des virtuoses ! Augustin, qui lui-même n'est pas mauvais, trouve que certains vont trop loin, en voulant interpréter allégoriquement, c'est-à-dire prophétiquement, tous les épisodes de l'Ancien Testament. En tout cas, le point central, qui instaure un rapport inédit entre l'ancien, plus exactement entre le « vieux » (*vetus*) et le « nouveau » (*novum*), est celui-ci : le vieux n'est pas supprimé, mais dépassé ; c'est le présent de l'incarnation qui donne la plénitude de son sens au passé. Comme l'explique Augustin dans une formule frappante : « Pourquoi l'appelle-t-on “ancienne” [alliance], sinon parce qu'elle “cache la nouvelle” (*occultatio novi*) ? Et pourquoi appelle-t-on l'autre “nouvelle”, sinon parce qu'elle “dévoile l'ancienne” (*veteris revelatio*) ?[5] » Ou encore, le « vieux », écrit-il, est l'« ombre » du « nouveau » : la lumière vient du nouveau, et c'est elle qui permet de voir le vieux comme il est et pour ce

qu'il est. La Jérusalem terrestre où régna David était « dans l'ombre de la future » (*in umbra futuri*)[6]. Sur un plan plus mondain et plus limité, écrire de Louis XIV qu'il est le modèle d'Auguste, est une reprise (jusqu'à quel point délibérée ?) du schéma augustinien. Auguste est, en effet, « dans l'ombre » de Louis XIV.

Pour en rester aux Testaments, le passé n'est donc pas modèle, mais proprement pré-figuration. À ce titre, il mérite d'être scruté, médité et conservé. Mais il est bien entendu qu'on va du présent vers le passé, et non du passé vers le présent. Le présent du Christ récapitule et accomplit tout ce qui était annoncé dans l'Ancien Testament, en premier lieu par les prophètes, dont les paroles, pour qui sait lire, prédisaient la venue du Christ. Mais il fallait l'occurrence de cet événement pour qu'on pût reconnaître toute la vérité dont elles étaient, pourtant, d'emblée porteuses. Tout y était déjà, mais ce tout ne pouvait être encore reconnu, même par ceux qui, directement inspirés par Dieu, l'énonçaient. Tel est le ressort du rapport, encore une fois, inédit, qui se noue entre le « vieux » et le « nouveau ». Car on n'est ni dans le modèle (grec, romain, païen), de l'*historia magistra*, qui fait du passé un réservoir d'exemples à imiter et lui confère autorité, ni dans celui qui encourage une rupture, plus ou moins complète ou violente avec le passé. Dans le cas du christianisme, cette dernière solution fut proposée, au IIe siècle, par Marcion, qui voulait abandonner l'Ancien Testament, régi par un Dieu de colère, au profit du seul Nouveau Testament et de son Dieu d'amour. L'Église rejeta avec constance ce qu'elle dénonça aussitôt comme « hérésie ». Du passé, on ne saurait faire table rase, mais il faut savoir le lire prophétiquement. Ne reste plus qu'à conclure, comme Augustin, que « l'Écriture est aussi attentive, sinon plus, à prédire l'avenir qu'à raconter le passé »[7].

Reste encore à introduire un dernier écart, qui irait dans le sens d'une rupture radicale avec le passé. Le chrétien n'est-il pas, en effet, celui qui, déjà par le baptême, meurt au péché et renaît à la vie du Christ, celui qui doit dévêtir le vieil homme ? « Par le Christ, dit Paul, on est une création nouvelle : ce qui est ancien a passé ; voici que tout se renouvelle.[8] » Mais le passé auquel il faut mourir, celui avec lequel il doit d'abord rompre, c'est le sien, son passé de pécheur et de païen. Ce n'est qu'après qu'il pourra accéder à l'intelligence des paroles du Christ, mais aussi à la juste lecture du passé de l'Ancien Testament. Ici, m'importe seulement l'accent mis sur la mort et la renaissance. Sur l'opération de la *regeneratio*, qui se dira aussi

r*enovatio*. Ainsi, parmi les traits qui, pour Augustin, distinguent la cité terrestre de la cité de Dieu, il y a celui-ci, cardinal. Tandis que la première se contente de la « génération », l'union de l'homme et de la femme étant « la pépinière de la cité », la cité céleste a besoin, en outre, « d'une régénération (*regeneratio*) pour échapper au châtiment de la génération »[9]. C'est là une autre singularité, bien évidemment ignorée des Grecs et des Romains, qui configure puissamment le rapport entre l'ancien et le nouveau. Le nouveau ne vient pas dans la suite de l'ancien, il ouvre d'un coup un autre temps : le présent messianique instauré par la mort et la résurrection du Christ et qui prendra fin avec la Parousie. Ce moment du retour glorieux à venir, mais nul ne sait quand, a rendu possible toutes les attentes apocalyptiques, qui sont autant de façons, plus ou moins exaltées et violentes, de rompre à jamais avec un passé de persécution, de misère, d'exploitation.

Ainsi introduite dans la vie spirituelle puis dans la culture de l'Europe, la figure de la « renaissance » sera une des grandes ressources pour penser, en les bousculant, voire en les dynamitant, les frontières entre l'ancien et le nouveau. Et, d'abord, pour oser le nouveau. C'est bien cette audace-là, celle des nouveaux convertis, qui anime les premiers Humanistes italiens. Mais, par déplacement et transposition, le vieil homme qu'il faut abandonner, c'est le Moyen Âge, pour renaître à la gloire du monde antique. Nommer ces siècles obscurs « Temps intermédiaire » (*media aetas*) est tout sauf anodin. Jusqu'alors, l'expression Temps intermédiaire désignait communément les siècles qui vont de l'Incarnation à la Parousie, soit jusqu'au retour du Christ et la fin des temps. La transposer, même métaphoriquement, pour nommer la période allant de la fin de l'Antiquité à leur propre présent, pour l'enclore dans de nouvelles frontières, veut dire qu'ils veulent se voir comme ouvrant véritablement une nouvelle ère. Ils mobilisent donc la figure disponible de la *renovatio*, mais pour en faire un usage doublement inédit et, à dire vrai, transgressif. Il ne s'agit plus de la cité céleste, mais de la seule cité terrestre, et la renaissance recherchée est celle de Rome, du « grand nom de Rome ». Renaître à l'Antiquité en la faisant renaître : en partant pour Rome.

À la *renovatio*, comme conversion et renaissance, comme désir et ressource psychique, comme « audace d'espérance » mais tournée vers le passé, s'ajoute un travail immense à mener qui est celui de la *restitutio* de l'Antiquité, de sa restitution à travers ses textes d'abord, mais aussi, et de plus en plus, à travers l'exploration de toutes ses traces et le dégagement de

ses monuments en ruines. La combinaison des deux opérations, la *renovatio*, d'une part, et la *restitutio*, de l'autre, induit un rapport, inédit lui aussi, entre l'ancien et le nouveau. L'ancien retrouve sa fonction de modèle, l'*historia magistra* antique est remise en marche, et l'imitation retrouve toute sa légitimité. Mais du schéma chrétien sont reprises l'idée forte de l'ouverture d'un nouveau temps messianique (la « renaissance » proprement dite) et la confiance dans le présent. Le but n'est pas de rechercher le passé pour lui-même, mais de transférer sur le présent la plus grande part possible de la « gloire » qui fut la sienne, pour aller vers une plénitude du présent.

Anciens, Modernes

Entre le Ve siècle avant J.-C. et le Ve siècle après, entre les guerres médiques et la prise de Rome par les Wisigoths d'Alaric, deux couples donc, le premier – celui des Grecs et des Barbares – et un deuxième, postérieur – celui des païens et des chrétiens – ainsi que, entre les deux, un trio – celui formé par les Grecs, les Romains et les Barbares – ont fondé les grands partages du monde ancien. Ils ont organisé les visions du monde et les représentations de l'humanité. Ils ont délimité des espaces et marqué des temps d'avant et des temps d'après. Nous avons esquissé leurs histoires respectives, en prêtant surtout attention aux oppositions, mieux, aux différences de potentiel existant entre chacun des antonymes, mais aussi aux intrications et aux reprises entre les uns et les autres. Puissante, en effet, a été cette pensée par couples, qui a constitué l'armature conceptuelle de l'Europe ou de l'Occident.

Or, au début du VIe siècle, émerge un nouveau nom, *modernus*, et, bientôt, un nouveau couple : celui qui va unir et opposer pour longtemps les Anciens et les Modernes[10]. Troisième et dernier grand couple, il introduit un partage d'un type nouveau, qui s'inscrit seulement dans le temps. Opérateur de distinction, comme les autres, il a pour ressort la temporalisation. Le Moderne est, en effet, d'abord l'homme de maintenant : du présent. Jusqu'alors, il y avait des « vieux » et des « jeunes », des « plus jeunes » et des « anciens », mais pas de Modernes. Le Moderne fait, pour ainsi dire, un pas en avant. Se projetant presque en avant de lui-même, il trace une ligne mobile entre lui et ce qu'il désigne, derrière lui, comme Ancien. De ce fait, il s'attribue un espace temporel propre, en deçà duquel commence l'ancien,

qui peut englober aussi bien des gens d'hier que d'un lointain passé, aussi bien des païens que des chrétiens. À l'égard de l'ancien, plusieurs attitudes sont dès lors possibles : la distinction, l'imitation, le rejet. Par définition, la ligne de séparation est mouvante : elle dépend de ce que, à un moment donné, on décide de distinguer, en le valorisant le plus souvent (ou en le dévalorisant parfois) comme « moderne ». Entre l'Ancien et le Moderne, le mode ordinaire de la relation est celui de la confrontation, du challenge, de la querelle. Mettre en forme la confrontation, l'instituer, voire appeler à la dépasser est, par sa structure duelle, la fonction même du couple.

Dans les relations entre les Anciens et les Modernes, une nouvelle étape est franchie avec les Humanistes, qui, en faisant équivaloir les Anciens avec les Grecs et les Romains païens, fixent les positions et délimitent les espaces. La frontière n'est plus une simple ligne mobile, mais elle circonscrit un long espace de temps. Puisque entre eux, les Modernes, les gens du jour, et les Anciens s'étendent rien moins que les siècles « obscurs », ce temps « intermédiaire », déjà évoqué, qu'il faut effacer et oublier pour renaître à l'Antiquité, en faisant renaître les « bonnes lettres ». Si bien que la *renovatio*, qui est d'abord abolition du temps et ouverture d'un temps nouveau, devient aussi conscience du temps écoulé entre les Anciens et nous et qui nous en sépare, hélas, irrémédiablement. De ce fait, elle nécessite un travail : celui de la *restitutio*. Il faut retrouver et restituer les textes, identifier les monuments, dégager les statues, réunir les premières collections d'antiques et créer, finalement, les premiers musées.

Ce sont autant de démarches et d'opérations qui ne sont pas séparables de la reconnaissance des ruines de Rome. Elles acquièrent une nouvelle visibilité, mieux elles deviennent visibles. Elles sont les vestiges de ce grand corps, c'est-à-dire de ce grand nom de Rome. Entre la chute du dernier empereur, Romulus Augustule, en 476, et la formation des premières collections d'antiques au milieu du XIV^e^ siècle, neuf siècles ont passé. Quant aux premiers musées, un siècle plus tard, au milieu du XV^e^, ils sont contemporains des édits pontificaux portant sur la préservation des ruines antiques de Rome[11]. Le musée est, dans son principe, une opération sur le temps : il prend acte d'une coupure sans laquelle il ne serait pas et il cherche à la réduire. Il s'établit proprement sur une discordance des temps et produit de la concordance : du contemporain. Du même mouvement qu'il institue la coupure, il s'emploie à la combler, en donnant à voir des chefs-d'œuvre récemment dégagés. Le pontife de Rome n'est-il pas aussi le

successeur des empereurs ? En ce sens, le musée se veut reprise, renouement de continuité, un pont jeté en direction du passé glorieux. Mais, opérant dans un espace dédié, il change le régime de visibilité des objets qu'on donne à voir. Extraits du sol, on les restaure, on les soustrait à l'usure du temps, on les installe de plain-pied avec et dans le présent. On se les approprie, en en faisant des contemporains. On les copie aussi. Par cette opération, on va du passé au présent, mais avec le but d'enrichir, d'embellir le présent, de montrer qu'il sait faire sienne les leçons du passé, partager son sens de la beauté et ainsi se hausser jusqu'à lui. Avant d'ambitionner de le surpasser.

Le nouveau couple n'abolit pas non plus le grand partage antérieur entre païens et chrétiens. Il est indubitable que les Modernes sont chrétiens et les Anciens, païens. Mais suffit-il d'être chrétien pour appartenir aux Modernes ? À l'évidence, non. La conversion des empereurs romains les fait sortir du paganisme, mais n'en fait pas des Modernes pour autant. Pour les Humanistes, le Moderne véritable, celui de la *renovatio*, s'inaugure avec eux. Avant s'étend cet âge intermédiaire, sombre, barbare, celui-là même qui sépare les vrais Anciens des vrais Modernes. Celui-là dont ils proclament la fin, tout en étant moins diserts sur ses débuts. De plus, certains auteurs anciens sont l'objet de lectures christianisantes : païens certes, mais déjà presque chrétiens, et porteurs d'enseignements pour les Modernes. Que l'on pense à l'engouement pour Platon, Plotin, et pour Hermès Trois fois Grand dans la Florence de Cosme de Médicis. La frontière entre certains païens et les chrétiens n'est donc pas infranchissable. Certains Anciens, de l'autre côté certes, n'en ont pas moins lancé des signaux qu'il faut savoir déchiffrer, en les lisant, au fond, comme on a appris à lire l'Ancien Testament. Déjà Augustin reconnaissait que Platon avait porté « la philosophie à sa perfection », en unissant les enseignements de Socrate avec ceux de Pythagore et en « reconnaissant le vrai Dieu pour l'auteur des êtres ». Il n'est nul besoin, dans ces conditions, d'examiner les autres philosophes, car aucun d'eux, conclut Augustin, n'est « plus proche de nous que les platoniciens »[12]. Il en va, au fond, de ces Anciens-là comme de ces « hommes religieux d'autrefois », mentionnés par Eusèbe de Césarée, bien proches des chrétiens, même s'ils n'en portaient pas le nom.

Mais un fait majeur, qui a pour nom Nouveau Monde, ne tarde pas à bousculer les partages, les conflits et les négociations, toujours repris, entre Anciens, Modernes, Barbares, païens et chrétiens. Voilà des populations,

jusque-là ignorées aussi bien des Anciens que des Modernes, que l'Ancien Testament ne nomme pas, et qui sont, pourtant, bel et bien là ! Bel et bien des contemporains. Leur assigner une place est une nécessité. Une fois réglée la question de leur humanité, où les classer ? Une première réponse a consisté à mobiliser le savoir des Anciens sur les populations des confins, les leurs : les descriptions des peuples mythiques, sauvages, barbares aidaient à « voir » les Indiens. Puis, dans un second temps, qu'il s'agisse des pratiques guerrières ou des mœurs, des rapprochements sont opérés par les voyageurs et les chroniqueurs avec celles des Anciens. C'est une manière d'appréhender le Sauvage, en le domestiquant, mais, du même coup et insensiblement, de commencer à mettre à distance l'ancien[13]. À terme, l'ancien pourra s'ensauvager, et partir pour la Grèce amènera les Modernes à traverser les terrains de l'anthropologie. Un nouveau trio s'établira : celui formé par les Anciens, les Sauvages, les Modernes ou les Civilisés. Montaigne, un des premiers, saura mettre en question les frontières les séparant, en donnant l'avantage aux Sauvages et aux Anciens contre les prétendus Civilisés, pourtant Chrétiens[14].

Un point est sûr. Le Sauvage est un païen. On peut s'interroger sur les raisons pour lesquelles sauvages et païens ont été tenus en dehors de la Révélation, n'en reste pas moins qu'ils ont vocation à participer aussi au mystère du Christ. La mission de l'Église est sans nul doute de les convertir. S'est vite posée la question du comment, puisque tous ne partagent pas le même genre de vie. Il est intéressant de voir comment le père jésuite José de Acosta, quinze ans missionnaire au Pérou, mobilise l'ancienne catégorie du Barbare. Pour en tirer quel bénéfice ? Dans son *De procuranda Indorum salute*, qui est un traité sur l'évangélisation des Indiens, publié en 1588, le Barbare lui sert justement à spécifier le païen. Des Indes occidentales aux Indes orientales, ce sont tous des païens, mais il ne faut pas procéder de la même façon avec eux tous, car ils ne sont pas tous également barbares. José de Acosta distingue alors trois grandes catégories de Barbares. Les moins barbares sont ceux qui sont les moins éloignés de la « droite raison » (*recta ratio*). Sans surprise, ce sont les Chinois, alors que, sans surprise non plus, les plus barbares sont les Caraïbes ; les Indiens du Pérou et du Mexique occupent la position intermédiaire[15]. On a là un bon exemple d'une remobilisation de la catégorie antique du Barbare, mais en la sortant d'un usage strictement binaire (telle qu'elle fonctionnait dans le couple Grec-Barbare). Certes, il y a bien nous, les chrétiens, et eux, les païens, mais le

Barbare ou, mieux, le degré de barbarie est justement ce qui permet de discriminer, de mesurer des écarts, en vue d'en tirer des règles d'action pour, par une juste appréciation de leur barbarie, les sortir au mieux du paganisme. Ainsi graduée, pluralisée, mondialisée, la catégorie de Barbare devient un instrument comparatif.

La « décolonisation »

À la fin du XVII^e^ siècle, la querelle des Anciens et des Modernes signe, nous l'avons déjà rappelé, l'aboutissement de la prétention des Modernes à l'emporter sur les Anciens. Elle marque, du même coup, la fin du parallèle comme mode de confrontation fertile entre les Anciens et les Modernes, et conduira à mettre en place le nouvel instrument heuristique de la comparaison[16]. La Révolution porte le coup de grâce au couple des Anciens et des Modernes. Dès lors que les Modernes ont l'avantage en presque tous les domaines, à quoi bon, en effet, s'embarrasser d'un vis-à-vis qui a « fait son temps » ? Les ressources, aussi bien heuristiques que rhétoriques, du parallèle sont épuisées, ne reste plus au couple des Anciens et des Modernes qu'à sortir de l'Histoire vivante et à trouver refuge dans les espaces académiques[17]. Désormais affranchis des Anciens, les Modernes devront trouver d'autres ressources pour se penser comme modernes. En discriminant, par exemple, entre des Modernes, ouverts sur la réforme et le progrès, et des conservateurs ou des réactionnaires. Avec, à la pointe du moderne, les avant-gardes, toujours menacées d'être rattrapées, et les révolutionnaires, tendus vers l'avenir à faire advenir au plus vite, en se débarrassant du fardeau du passé. Il faut, reprenait Marx, laisser les morts enterrer les morts.

Mais, entre la fin du XVIII^e^ et le début du XIX^e^ siècle, l'Allemagne a, pour tout un ensemble de raisons évoquées plus haut, emprunté une autre voie. Il y eut, en particulier, le rôle déclencheur des défaites de la Prusse face à Napoléon pour un homme comme Humboldt. Alors que la France renonçait au couple des Anciens et des Modernes, l'Allemagne, en élisant la Grèce, le reprenait, mais en le transformant profondément. Non pas les Anciens en général, mais les Grecs et les Allemands. Entre les premiers et les seconds, le rapport se pense sur le mode de la *renovatio*, soit comme une véritable renaissance. C'est bien la puissance de cet opérateur foncièrement religieux

qui est mobilisée. Il faut renaître Grecs pour espérer naître véritablement Allemands. En 1912 encore, Friedrich Leo, professeur de latin à l'Université de Göttingen, prononçant un discours sur « La signification des Grecs pour la culture allemande », ne peut manquer d'évoquer la « renaissance gréco-allemande », au moment où, à la fin du XVIIIe siècle, l'Allemagne, par-delà la romanité, s'éveille à la « grécité originelle ». Il mobilise alors une analogie éclairante. Pour lui, la position des Allemands vis-à-vis des Grecs est, en fait, proche de celle occupée par les Romains par rapport aux Grecs. « L'effet de la grécité [sur les Allemands] fut aussi direct que celui de la romanité sur les Italiens des *Trecento* et *Quattrocento* et, à la différence du latinisme des autres nations, s'opéra sans méditation. Il fut presque aussi direct que, dans l'Antiquité, celui des Grecs sur les Romains.[18] » Est toujours reprise l'image, lancée par Winckelmann, des « sources » grecques, auxquelles les Allemands doivent aller puiser directement, pour ne pas se faire les imitateurs d'imitateurs. Si les Italiens ont imité les Romains, les Français, les Anglais, les Hollandais, etc., ont commencé par imiter les Italiens imitant les Romains. Pour rompre le cercle latin de l'imitation, il faut donc imiter directement les Grecs. Comme l'ont fait les Romains avec succès. Imiter directement les Grecs, c'est donc tirer la bonne leçon de l'expérience latine !

Deux guerres plus loin, dans son grand livre, publié en 1947, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin,* Ernst Robert Curtius insiste, tout au contraire, sur le rôle fondamental du latin dans la formation de la littérature européenne. De Virgile à Dante, soit pendant treize siècles, le latin a été la langue culturelle[19]. Vouloir méconnaître ce fait, comme ce fut trop le cas en Allemagne, condamne à ne rien comprendre à la tradition occidentale et ouvre la voie à toutes sortes de dérives. Poursuivi pendant la période nazie, et alors que Curtius était un exilé de l'intérieur, ce travail de philologue est animé du souci de « maintenir la civilisation occidentale ». Contre tous ceux qui, au cours du XIXe et du XXe siècle, ont chanté la proximité essentielle de l'Allemagne et de la Grèce, il rappelle à quel point le socle latin est incontournable pour l'Europe. Il trouve même le moyen de faire témoigner Goethe de son attirance pour tout ce qui est romain. « Cette grande intelligence, cet ordre en toutes choses, voilà ce qui me plaît, beaucoup plus que ce qui est grec.[20] » Pour Curtius, la littérature européenne, qui va d'Homère à Goethe, est constituée, à l'instar de l'Empire romain, de provinces. Qui n'en connaît qu'une ou deux n'y comprend rien.

N'acquiert le « droit de cité » que celui qui, après de longs séjours, est passé bien des fois d'une province à une autre. Si bien qu'« on est européen quand on est devenu *civis romanus* »[21]. Cette *voix* romaine (après sa retraite, Curtius acheva sa vie à Rome) et européenne contribua à balayer les considérations sur l'hellénisme comme destin historique de l'Allemagne. Elles ne pouvaient, de toute façon, plus avoir cours après 1945.

Dans un texte, rédigé en 1967 et placé sous le signe de la décolonisation, Arnaldo Momigliano en dresse le constat sans appel. Nous sommes, écrit-il, dans une « période de décolonisation générale »[22]. À un niveau plus modeste, cette politique doit valoir aussi pour le domaine de l'Antiquité, dans la mesure où il faut, en effet, sortir de cent cinquante ans de « domination sans partage de la science allemande », qui, ajoute-t-il, a été plus marquée du côté grec que du côté romain. Nous venons de voir de quelle façon, jusqu'à quels excès et pourquoi. Aussi se demande-t-il quelle « signification utile » pourrait être donnée à la Grèce dans ce monde des années 1960, une fois dissipées les illusions que, « pour comprendre les Grecs, il fallait penser en grec ou, ce qui revenait au même, en allemand »[23]. Comment peut-on encore partir pour la Grèce ? Il n'est évidemment plus question de faire reprendre du service au couple des Anciens et des Modernes, qui a irrémédiablement perdu son efficace. Ce qui ne signifie pas, pour autant, la disparition de la pensée par couples. On peut songer, entre autres, à la force structurante du couple de la nature et de la culture dans ces mêmes années, alors même que l'anthropologie s'impose comme la science reine.

Mais, parmi les pistes prometteuses, Momigliano repère, en Angleterre, le travail de Moses Finley mené dans le domaine de l'histoire économique et sociale et, en France, celui engagé par Jean-Pierre Vernant sur la pensée grecque, où il voit un « substitut » à Werner Jaeger et à ses théories sur la culture grecque[24]. Avocat et principal représentant de ce qui s'est appelé, dans l'Allemagne des années 1920 et 1930, le Troisième Humanisme, Jaeger prônait un retour aux Grecs articulé autour de la notion de *paideia*, qui était l'équivalent de la notion allemande, si forte, de *Bildung*[25]. Il s'agissait, en somme, de revivifier, une nouvelle fois, la *Bildung* par ce qu'il définissait comme l'exceptionnalité de la culture grecque. « L'histoire de ce que nous pouvons vraiment appeler civilisation – c'est-à-dire la poursuite consciente d'un idéal –, cette histoire ne commence pas avant la Grèce. » Aussi est-elle à la fois « début dans le temps et source spirituelle vers

laquelle nous devons sans cesse revenir […] pour qu'elle nous oriente derechef »[26].

Rien de tel, bien évidemment, chez Vernant, mais il est justement significatif que Momigliano puisse le considérer comme le meilleur « décolonisateur » de Jaeger[27]. Plus largement, le domaine avec lequel s'amorcent et s'annoncent des échanges fructueux est celui de l'anthropologie : avec Edmund Leach en Angleterre et Claude Lévi-Strauss en France. À cet égard, relève encore Momigliano, la France jouit d'une position singulière. Car existe, de longue date, une habitude d'échanges entre sociologues, anthropologues et historiens. Ce qui veut dire aussi que les antiquisants n'écrivaient pas seulement pour le public des philologues. En témoignent, chacun à leur façon, les noms de Fustel de Coulanges, de Gustave Glotz et de Louis Gernet et, maintenant, de Vernant.

Ces années de décolonisation sont aussi celles qui voient de plus en plus de gens partir effectivement en Grèce. De plus en plus nombreux sont, en effet, les touristes qui vont chercher l'« été grec »[28]. Les croisières à travers la Méditerranée dans le sillage d'Ulysse ou sur les pas de saint Paul, les tours offrant plages et sites archéologiques s'affichent en couleur à la devanture des agences de voyages. Cette entrée rapide de la Grèce mais aussi de Rome dans la « civilisation des loisirs » transforme le rapport à l'Antiquité. Elle devient un produit de consommation culturelle, dont on peut user de multiples façons. L'objet Grèce devient à la fois plus familier et plus distant. Ces ruines fameuses, on peut les voir, les photographier, s'y promener, toucher ces pierres millénaires : proximité donc. Mais aussi, comment croire que tout ce qui s'est passé là, sur ces petites places écrasées de soleil, puisse encore nous concerner, alors même que nous avons hâte de retrouver la fraîcheur du car climatisé, dont le moteur tourne sur le parking ? Ce ne sont plus que des amas de pierres mortes qu'il faut sans cesse consolider. « Moi, les vieilles pierres, vous savez ! » Donc distance et étrangeté. Mais on peut annoncer que, cette année, on a « fait » la Grèce. Les diapositives en font foi.

Mais quelle « signification utile », pour reprendre l'interrogation de Momigliano, pourrait bien lui être encore conférée ? Quand les premiers voyageurs se rendaient à Pompéi et à Herculanum, redécouvertes depuis le milieu du XVIII^e siècle, ils avaient le sentiment d'être soudainement admis dans l'intimité des Anciens. Comme par effraction. « C'est la vie privée des Anciens qui s'offre à vous telle qu'elle était », s'enthousiasme la Corinne de

Madame de Staël[29]. C'est la vie saisie à l'instant de la mort. Depuis lors, des millions et des millions de touristes sont passés par ces sites, ont déambulé dans les rues, pénétré dans les maisons, et rapporté des milliards de photos. À Pompéi, quarante-quatre hectares ont été dégagés et deux millions de visiteurs les parcourent chaque année. Mais les ruines sont de plus en plus ruinées : usure, éboulements, déprédations diverses, vols. Sans oublier la *Camorra*, toujours présente là où il y a de l'argent à détourner. L'Unesco, l'Europe ont beau presser l'Italie « de prendre soin de Pompéi, lieu emblématique pour l'Europe mais aussi pour le monde »[30]. Rien n'y fait. Nous ne sommes même plus capables d'entretenir les ruines, que nous avons dégagées et exploitées, sinon surexploitées. Comme les espèces en danger. Un jour viendra peut-être où Bruxelles fixera des quotas de visiteurs par pays ! En quel sens ce lieu est-il « emblématique » ? Emblématique au sens d'une culture de cartes postales (elles-mêmes en voie de disparition). Nous sommes davantage dans les absurdités économiques de la « valorisation » du patrimoine que dans la recherche d'une quelconque signification utile de l'Antiquité.

Dans les années 1960, le *pop art* nous a amenés à voir la société de consommation qui se répandait à l'Ouest : en la mettant littéralement sous nos yeux. Ainsi, *Le Temple d'Apollon* peint par Roy Lichtenstein (cf. l'œuvre dans le cahier central), en 1964, saisit quelque chose des transformations en cours. Il est parti, en l'occurrence, d'une carte postale en noir et blanc du temple d'Apollon de Corinthe[31]. Ainsi peinte, puis reproduite en sérigraphie, l'image ne se distingue guère d'une affiche invitant à visiter la Grèce. On est dans la publicité, mais aussi dans le stéréotype, dans la mesure où « à travers la forme schématique du Temple d'Apollon, ce sont toutes les ruines classiques qui sont représentées »[32]. En effet, Roy Lichtenstein « ne regarde pas directement l'Antiquité, mais l'image que nous nous sommes faite d'elle au travers de nos propres formes modernes […]. Le Temple n'est pas ici une belle forme à contempler, c'est un signe à discuter. L'Antiquité n'est pas traitée directement dans la profondeur de ses mythes, mais indirectement, à la surface des images que nous nous formons d'elle »[33]. Cette Grèce n'est que la surface d'une image : un signe ; peut-être à « discuter », mais seulement comme signe. Elle est moins une invitation à partir pour la Grèce qu'une provocation à nous interroger sur notre rapport à l'objet-Grèce. Qu'est-ce donc que cette Grèce stylisée à l'extrême, sans personne, de personne (mais en un tout autre sens

que celui dont l'helléniste Jean Bollack se fera l'avocat dans un livre publié, en 1997, sous le titre *La Grèce de personne*[34]), morte ? Une Grèce de carte postale et pour cartes postales : un signe qui circule, un support qui s'échange, porteur d'« affectueuses pensées » et de « souvenir de vacances ». Mais de la Grèce elle-même, ancienne ou moderne, il n'est pas question. On ne part plus pour la Grèce, on y va.

Ayant déjà eu l'occasion de m'exprimer sur les rapports à la Grèce de Fustel de Coulanges à Vernant, de *La Cité antique* aux *Origines de la pensée grecque*, soit sur un siècle de 1864 à 1962, y revenir ici n'est pas nécessaire[35]. D'autant moins que m'importe, avant tout, dans cette préface de repérer et, dans toute la mesure du possible, de faire saisir au lecteur le rôle configurant de ces couples majeurs, qui ont structuré dans la longue durée les manières dont l'Europe en est venue à se représenter elle-même. Comment, grâce à ces couples antonymes, qui ont été aussi de redoutables et efficaces guides pour l'action, elle est devenue l'Europe moderne. Comment ils lui ont permis de se doter d'une généalogie. À quel point ils ont eu un rôle moteur dans ce qui est devenu son histoire et, en l'occurrence, dans la fabrique de l'Antiquité. Ces couples, pour en rester à eux, loin d'être des partages statiques établis une fois pour toutes, sont, du fait de leurs polarités mêmes, dynamiques. Asymétriques, antagonistes et inséparables, ils ne sont jamais stabilisés. Les frontières bougent. La bonne vieille électricité nous fournit l'image d'une différence de potentiel entre les éléments. De plus, du fait de leur succession dans le temps (mais sans que le couple suivant ni ne sorte directement du précédent ni ne l'élimine complètement), se démultiplient les reconfigurations possibles et les effets de réverbération des uns aux autres. Ainsi, Grecs-Barbares, Grecs-Barbares plus Romains, Païens-Chrétiens, Anciens-Modernes, Anciens-Modernes plus Sauvages, et les opérateurs qui les ont accompagnés (l'*imitatio*, la *translatio,* la *renovatio* et *la restitutio*, pour les plus sollicités) ont configuré peu à peu cet objet que les Modernes ont appelé « Antiquité », et même, de façon plus limitée vers le milieu du XIX^e^ siècle, « Antiquité classique ». Soyons plus précis, c'est à la croisée de leurs effets configurants qu'a pu se déployer l'« Antiquité ».

Mais ce serait en réduire considérablement la portée et l'efficace que de laisser croire que seule l'invention de l'Antiquité est concernée. J'ai parlé d'armature intellectuelle de l'Europe, de pouvoir structurant, configurant, ce sont là autant d'approximations pour tenter d'approcher ce qui, encore une

fois, a rendu possible l'Europe et a peut-être constitué le ressort de sa singularité par rapport à Byzance, à l'Islam, ou aux civilisations asiatiques. Il fallait la pensée par couples ; il fallait le tiers Romain (inclus et non pas exclu), il fallait la « renaissance » chrétienne, il fallait le rapport inédit entre l'ancien et le nouveau, tel que l'ont institué les chrétiens, lecteurs de l'Ancien Testament *et* du Nouveau Testament ; il fallait le surgissement du Moderne *et* le rejet d'un nouveau Temps intermédiaire, le Moyen Âge, pour se tourner avec espérance vers les Anciens ; il fallait le Nouveau Monde *et* le Sauvage. Et il fallait aussi ce qu'il y a d'inévitablement contingent dans l'histoire des hommes.

OUVERTURE

Les textes réunis ici ont été, pour moi, autant de façons de partir pour la Grèce. Voyages rapides, partiels, rédigés à différents moments et en diverses occasions, ils ont en commun d'interroger l'objet Grèce, dont les pages précédentes se sont attachées à suivre l'émergence. Et d'abord la possibilité, à la croisée de la force configurante des grands couples organisateurs, qui ont si fortement imprimé leurs marques sur l'Europe ou sur l'Occident : sur ce que nous avons fini par nommer ainsi. La préface met ces pages en perspective, en remontant loin en amont du seul couple des Anciens et des Modernes, souvent pris pour point de départ, alors même qu'il est éclairant de l'inscrire dans une généalogie ou une longue préhistoire, en remontant jusqu'au couple initial des Grecs et des Barbares.

Chacun des textes retenus soulève ou répond à une question précise. Celle de l'histoire d'Homère à Augustin dans le chapitre deux, et donc de son rôle dans la sélection de ce qui méritait d'être rappelé, conservé et transmis : en fonction de quels critères et pour quels buts ? Comment s'est construite cette démarche singulière que l'Occident a nommée histoire ? Celle du Barbare et de quelques-unes de ses reprises jusqu'au XVIII^e^ siècle dans le chapitre trois : l'endurance du Barbare, qui n'a cessé de rôder depuis que les Grecs ont opéré ce premier grand partage. Le chapitre quatre présente plusieurs façons modernes de partir pour la Grèce : avec le philosophe Paul Ricœur, l'historien des religions Mircea Eliade, les historiens Moses Finley et Claude Mossé. Les chapitres cinq et six, enfin, évoquent une Grèce « à la française » qui, sur un peu plus d'un siècle, va de Fustel de Coulanges à Jean-Pierre Vernant en passant par Émile Durkheim. Sous le titre « Le double destin des études classiques », enfin, le premier chapitre s'interroge sur le rapport aux Classiques aujourd'hui : en quoi et

pourquoi sont-ils plus et moins qu'une discipline ? Avec quelles conséquences ? Que peuvent-ils encore être ?

Deux axes organisent et traversent toutes ces pages : celui du temps et celui de l'espace. Avant tout, la Grèce visée est une Grèce vue d'ailleurs : ailleurs spatial et ailleurs temporel. La Grèce est appréhendée comme construction, comme représentation, comme objet de savoir, de désir aussi et de nostalgie. C'est une Grèce saisie par le temps, prise au second degré, vers laquelle des Anciens déjà, songeons aux Romains, puis des Modernes, voyageurs, soldats, rêveurs, savants, touristes toujours plus nombreux, n'ont cessé de partir et de repartir. Songeons, pour la période récente, à *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, ce livre de Pierre Vidal-Naquet et à ses manières de se rapporter à l'objet Grèce. Tous ces voyages vers la Grèce ont donné lieu à autant de retours de Grèce, et donc de récits de voyage.

Winckelmann, obsédé par le projet de s'y rendre mais sans jamais réussir à dépasser Rome, est le héros malheureux ou la figure limite de cette quête de l'objet qui toujours se dérobe à la prise. En Grèce même, il n'est jamais parvenu. Pour lui, Rome était, en réalité, ce lieu unique d'où l'art de la Grèce se donnait à voir, le mieux à voir, à travers les copies romaines, dans son irrémédiable absence. C'est au fond cette Grèce-là qui m'a toujours le plus intéressé, moi qui avais décidé de ne pas y aller pendant que sévissait la dictature des colonels, ainsi plus attentif aux divers modes de rapports tissés avec elle au cours des siècles, aux enjeux dont elle a été investie et aux usages auxquels elle s'est prêtée. Sur fond d'absence, donc.

Le livre s'achève sur cette « Grèce à la française », pour reprendre en l'élargissant l'expression de l'helléniste américain Bernard Knox présentant les travaux de Vernant et de son groupe. À nouveau une Grèce vue d'ailleurs : depuis un campus américain, cette fois. Quelle est-elle ? Fondamentalement, une Grèce vue à travers le prisme de la sociologie durkheimienne, et d'abord ouverte à et sur la comparaison. Elle se trouve donc en situation d'être interrogée depuis un ailleurs spatial ou temporel. Y compris depuis le présent de l'enquêteur, qui peut se trouver questionné, à son tour et en retour, par ces Grecs pourtant lointains.

Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) est mort en 2006, Jean-Pierre Vernant (1914-2007) en 2007. Loin de moi l'idée, absurde en vérité, de suggérer que leur façon de partir pour la Grèce a été la seule, même en France. Ainsi Jean Bollack (1923-2012) en a défendu sa vie durant une autre avec obstination, convaincu que sa voie était la bonne. Mais celle qu'il a frayée et la leur ne

se sont pas rencontrées. Après tout, quand, en 1946, Vernant choisit la Grèce et se met à lire tout ce qu'il peut, Bollack, déjà philologue, arrive à Paris pour y poursuivre ses études. Mais alors déjà il n'y eut pas de rencontre. Les parcours antérieurs, les intérêts de connaissance, les attentes étaient déjà sans doute par trop éloignés.

Cette Grèce « à la française » est, en tout cas, celle qui a paru la plus prometteuse, à d'autres avant nous (celles et ceux de ma classe d'âge), à commencer par Vidal-Naquet et Marcel Detienne ; Nicole Loraux la rejoignit ; puis, beaucoup en même temps que nous et après nous, en France et ailleurs dans le monde, embarquèrent. Il y a eu là, au cours des années 1960 et 1970, l'émergence d'une « signification utile », pour reprendre une fois encore l'expression de Momigliano, du moins nous avons pensé et cru que nous réussirions à la préciser, à la formuler et à la faire circuler largement. Nous ne voulions pas d'une Grèce modernisée ou actualisée, mais d'une Grèce « *relevant* », comme le disait Finley : pertinente, qui nous concerne et nous parle, partie prenante des enjeux intellectuels et politiques d'alors. Il serait trop facile, et surtout inexact, de prétendre aujourd'hui que ce ne fut là qu'illusion. Que cette Grèce passée par l'expérience des « sombres temps » et par celle des guerres coloniales du XX^{e} siècle n'était, pour finir, que songerie ou utopie. Mais plus absurde encore serait de laisser penser qu'avec leurs morts, c'en est fait des départs pour la Grèce. Simplement, avec leurs disparitions est arrivé à son terme un certain type de départs, inauguré par Fustel de Coulanges, qui ne pouvait savoir, en 1864, qu'il serait lu et médité par Émile Durkheim. Espérons de nombreuses cités grecques revisitées !

1

Le double destin des études classiques

Praelio victus, non bello : « Les Classiques ont perdu et perdent de nombreuses batailles. Mais pas la guerre. » Ce sont sur ces mots que l'historien de l'art antique, Salvatore Settis, concluait son petit livre incisif, paru en 2004 sous le titre *Le Futur du classique*[1]. De quelle confiance s'autorisait-t-il pour ne pas même ajouter un point d'interrogation ? À moins qu'il ne se fût seulement agi de *wishful thinking* !

Qu'en est-il donc, demandons-nous d'abord, des Classiques, au sens des études classiques, des Classiques envisagés comme formant une discipline, reconnue de longue date dans nos institutions d'enseignement ? Mais, aussitôt posée, la question semble déborder de son cadre, car la caractéristique première de ces études est, justement, qu'elles sont à la fois *plus* et *moins* qu'une discipline. Et leur sort aujourd'hui encore dépend à la fois de ce *moins* et de ce *plus*. Le plus renvoie immédiatement à la place qui a été longtemps occupée par les Anciens dans nos espaces publics. Les Humanistes les ont élus pour vis-à-vis et, plus largement, ils ont été investis d'un rôle d'opérateurs de premier plan, intellectuels, culturels, mais aussi politiques dans la longue durée de l'histoire européenne. En particulier, dans la formation et dans les usages de la notion même de Classique. D'où, pour lancer l'interrogation, l'accent mis aussitôt sur le caractère double ou paradoxal de leur condition. Les études classiques (au sens le plus large de l'expression) ne sont en effet pas dans la même position que, par exemple, l'anthropologie, le sanscrit ou même l'histoire, même si leur destinée, aujourd'hui et demain plus encore, se trouve largement solidaire de ce qu'il adviendra de ces disciplines en tant que telles. Mais leur destin (futur)

dépend aussi de leur présence passée (cette gloire et cette grandeur qu'ont été Athènes et Rome) dans l'espace public, puisque c'est en partie au titre de (ou en souvenir de) cette dernière que la discipline a défendu et défend couramment encore sa légitimité, son territoire et ses postes, voire s'efforce de faire revivre l'évidence de sa vénérable autorité.

Plus et moins qu'une discipline

En quoi les études classiques sont-elles *plus* et *moins* qu'une discipline ? Comme catégorie d'enseignement et de recherche, la *discipline* n'a pas cours avant le XX^e^ siècle, alors qu'au XIX^e^ siècle la catégorie de référence, la science, s'est accompagnée du développement du « spécialisme » (Renan parlait de « travail spécial »), traduction de l'axiome partagé selon lequel l'analyse devait précéder et préparer la synthèse. Les critères plus récents de définition d'une discipline, comme celui de l'accès à la forme paradigmatique (au sens de Thomas Kuhn), ou une définition qui conçoit la discipline comme « une communauté communicationnelle de spécialistes » et un « système autopoiétique » (R. Stichweh), ne s'appliquent clairement pas au champ des études classiques caractérisées par un émiettement qui n'a fait qu'augmenter[2]. Elles relèvent du préparadigmatique, même si, bien entendu, ont cours des règles de production des énoncés, des procédures de certification et d'accréditation, mais localisées. S'il est vrai qu'une discipline est au savoir ce que l'orthographe est à l'écriture, selon la formule de Gérard Lenclud, il faut nous résoudre à reconnaître que plusieurs orthographes peuvent avoir cours pour les mêmes termes. Si une discipline fonctionne au consensus, et, pour une part, moins sur ce qui est dit que sur ce qui va sans dire – le tenu pour vrai, pertinent, intéressant –, il n'est pas sûr que les études classiques gagneraient à entreprendre d'expliciter cette vaste part d'implicite !

Un visiteur extérieur à nos institutions d'enseignement supérieur noterait d'abord, je crois, la variété des désignations. Si l'épithète « classique » (Études classiques, *Classics*, *klassische Philologie*, *Philologia classica*) l'emporte, elle n'est pas la seule (*Altertumswissenschaft*, Études anciennes, Histoire ancienne…) ; il relèverait ensuite la segmentation du champ et le grand nombre des spécialités ou sous-disciplines, chacune avec ses journaux, ses colloques, son milieu et ses hiérarchies. Il serait enfin

confronté à l'hétérogénéité des associations ou des regroupements suivant les pays et les lieux. Ainsi l'archéologie classique peut relever d'une Faculty of Classics, se trouver dans un département d'histoire de l'art et d'archéologie, ou encore rallier un département d'archéologie. Autre exemple : le nombre d'institutions différentes où, à Paris, il se traite d'Antiquité classique, en toute ignorance ou presque les unes des autres. Tout cela peut certes s'expliquer historiquement, reste que cette fragmentation indique qu'on est bien en deçà d'une discipline et qu'il serait vain de chercher une quelconque unité de méthode ou même un objet unique. Se réclamerait-on d'un même objet (la Grèce et Rome), il n'est jamais appréhendé que sur le mode du morcellement. Si l'idée venait jamais d'en réunir les morceaux, ce serait un bien étrange cratère qui prendrait forme ou, plutôt, n'arriverait pas à prendre forme ! La spécialisation disciplinaire a induit, par exemple, un partage de l'ensemble textuel entre les philosophes, les historiens, les philologues ou les littéraires, avec frontières et chasses gardées. Quand Pierre Vidal-Naquet posait des questions historiennes à Platon, il courait le risque de n'être lu ni par les historiens ni par les philosophes[3] !

L'helléniste est celui qui *sait* le grec, du grec (tout comme le latiniste est celui qui *sait* le latin). Certes, mais aussitôt, quel grec, demandera-t-on, le grec *classique*, celui de la *koinê*, de la Septante ou de la patristique ? Qui est autorisé à en décider, au titre d'une compétence sur quels corpus ? Plus largement, la question de l'apprentissage du latin et du grec pose celle des systèmes d'enseignement et donc du périmètre de la discipline. Le grec et le latin ont-ils encore une place réservée dans l'enseignement secondaire ? Oui, non, selon quelles modalités, pourquoi ? Dans un excellent livre consacré à la place du latin entre le XVI^e^ et le XX^e^ siècle, *Le Latin ou l'empire d'un signe*, Françoise Waquet concluait : « Réservons l'étude du latin aux professionnels de la culture humanistico-littéraire, que le latin devienne une spécialité dans la pleine dignité de ce terme. » Car « l'épuisement dont le latin mourut dans les années 1960 n'était point celui de la langue. Le latin a disparu parce qu'il ne voulait plus rien dire pour le monde contemporain. Tout ce qu'il avait incarné – une certaine idée de l'homme, une forme de distinction, un système de pouvoir, une visée universelle et au-delà une conception de la société, de son ordre, de ses normes – n'avait plus cours ou se disait autrement, et le modèle culturel

hégémonique auquel il ressortissait était désormais victorieusement concurrencé »[4].

Pourtant, on recensait (encore) en France, en 2014, 71 319 « latinistes » et 16 684 « hellénistes » dans les lycées. Et les défenseurs du latin et du grec ne militent nullement en faveur d'une spécialité, mais au nom de quelque chose d'autre : le *plus qu'*une discipline justement. Au nom de ce *plus* qu'ont été les Anciens, sont encore ou pourraient être ? Y a-t-il un enjeu aujourd'hui des *Classics* ou des Anciens ? En quoi pourraient-ils représenter, pour reprendre une expression employée par Moses Finley dans les années 1970, un « *relevant past* » pour des sociétés qui se soucient pour l'heure davantage de mémoire et d'identité que d'histoire, tout en s'interrogeant, avec plus ou moins d'ardeur ou d'inquiétude, sur la globalisation et sur les façons d'y répondre dans les cursus scolaires ? À quoi bon apprendre ces langues mortes au caractère élitiste ?

On touche là au double destin. Moins les Anciens sont présents dans l'espace public, plus progresse leur disciplinarisation ; mais plus se réduit leur présence (au-dehors), moins il est aisé de les défendre (à l'intérieur du système scolaire) comme discipline. Les défenseurs traditionnels des humanités le font au nom de ce que les Grecs ont été, comme si l'évidence du « miracle grec » avait toujours cours. Ils sont donc peu audibles, sauf auprès de ceux qui partagent déjà ce même état d'esprit. Mais, en agissant ainsi, ils finissent par desservir les études classiques comme spécialité et discipline. Ceux qui, en revanche, les défendent d'emblée sur une base disciplinaire (une spécialité parmi d'autres) ont du mal à argumenter : pourquoi faudrait-il (encore) des classicistes si nombreux, alors qu'il y a tant d'autres études à promouvoir (en rapport avec le monde actuel et les publics des écoles) ? Ils risquent de se montrer peu convaincants, sauf à réintroduire subrepticement ou implicitement dans leur argumentaire ce que les Anciens ont été (le *plus que*). À la limite, pourquoi faudrait-il traiter le latin et le grec différemment du sanscrit ou de l'akkadien, alors même qu'en Europe l'apprentissage des principales langues vivantes est en recul, tandis que l'anglais tend à devenir la seule langue de communication ou seule langue de service[5] ?

Laissant là, pour un temps, notre visiteur à ses observations et ses perplexités, je voudrais prendre de la distance et interroger ce *plus qu*'une discipline, à travers les principaux enjeux dont les études classiques ont été porteuses dans cette longue durée de l'histoire européenne. Plus exactement,

quelles opérations le recours à ceux que l'on a d'abord nommés les Anciens a-t-il rendu possible et quels opérateurs ont été forgés, mobilisés, transmis ? Quels gestes ont été produits et reproduits ? Il ne s'agit au fond de rien d'autre que de la façon dont quelques noms ou notions, s'organisant en configurations changeantes, ont été incessamment repris, scrutés, investis et réinvestis au cours des siècles : le couple formé par les Anciens et les Modernes, mais aussi dans leur sillage les Sauvages ou les Barbares face aux Civilisés, les Classiques avec des Préclassiques et puis des Néoclassiques. À travers leurs interrelations et leurs oppositions se dessine, en fait, le mouvement continué de production de la culture moderne de l'Europe, où le couple des Anciens et des Modernes tient longtemps un des premiers rôles, avec une longue histoire de « querelles »[6].

Le geste renaissant

De l'humanisme italien, je retiendrai ce geste seulement, et encore en le stylisant fortement. Dans le face à face qui s'instaure alors entre les Anciens et les Modernes se déploie « une ferveur d'espérance tournée vers le passé », pour le dire avec Alphonse Dupront, mais qui est tout entière animée par le désir de hisser le présent à la hauteur de ce passé glorieux qui s'est rouvert[7]. Une forte dimension polémique y est présente : rompre avec ce que l'on vient de nommer le Moyen Âge, contester la *translatio imperii*, comme celle des études, et restaurer (*restituere*), refonder Rome au moyen du latin de Cicéron. Outre la *restitutio* ou la *renovatio*, elle-même rapprochée de la figure de la résurrection, les opérateurs mis en œuvre sont l'imitation, le parallèle et le couple formé par les Anciens et les Modernes. Tout cela fait qu'un tel geste comporte en lui-même la possibilité de sa réitération[8].

Si de Pétrarque à Montaigne les ruines de Rome prennent de plus en plus d'importance, elles sont aussi de plus en plus perçues comme des ruines. Pétrarque les voyait encore à travers Virgile et Tite-Live, Montaigne, visitant Rome, n'aperçoit plus qu'un sépulcre. D'une part, elles s'éloignent et, se désenchantant, elles requièrent, de plus en plus, la mise en œuvre de procédures érudites, comme l'épigraphie et l'édition des textes, pour les faire parler. De l'autre, elles restent prises, à l'instar de tout le passé antique, dans un fort rapport au présent. C'est là qu'intervient la force de l'exemple.

L'humanisme s'organise en effet autour du paradoxe « d'une vision d'un monde neuf reconstruit sur une parole antique »[9]. L'audace de la Renaissance « avait besoin d'un exemple, et il ne pouvait pas en être d'autre […] que toute la réalité, littérairement connue, d'un monde antique resplendissant de gloire et se suffisant de soi avant que le christianisme ne naisse »[10]. L'audace consiste à élire justement ce passé-là.

Si l'on procède bien du passé vers le présent, selon le schéma de l'*historia magistra*, dans le même temps, sous l'effet de la rupture de continuité proclamée avec ce qui devient le Moyen Âge, ce passé antique se donne aussi comme un présent « disponible », avec lequel on se sent « de plain-pied ». Ou encore, il est « une manière d'éternel à portée de soi ». Tel est bien le sens de la *renovatio*, mot d'ordre et formule de ralliement des Humanistes : on rappelle et on commence à nouveau. À coup sûr, cette philosophie du retour était une philosophie du temps, à condition d'ajouter aussitôt, avec Dupront encore, qu'elle était « une certitude du temps, une plénitude du présent »[11]. Les hommes de la Renaissance n'atteindront pas à la philosophie moderne du progrès : celle-ci exige un temps ouvert, le leur s'arrête à eux-mêmes, tout en demeurant ouvert à la Parousie. C'est l'âge d'or des Anciens, celui aussi de la pleine puissance du vis-à-vis instauré entre les Anciens et les Modernes. Vis-à-vis, les Anciens sont aussi ce levier grâce auquel soulever le présent.

Le dégagement de la catégorie de Classique

Que rend possible la mise en circulation du terme ? Avec le Classique, on reprend quelque chose du geste renaissant, mais en le déplaçant. Formé sur le latin *classis*, *classicus* renvoie d'abord à une classification fiscale. Est par excellence *classicus* celui qui appartient à la première classe des contribuables. Un *classicus scriptor*, l'expression est employée une fois par Aulu-Gelle, désigne d'abord un écrivain qui n'est pas *proletarius*, bon pour être lu par les *classici*, et non par le peuple[12]. Un écrivain de premier ordre. Dans l'édition de 1685 du *Dictionnaire universel* de Furetière, le mot ne figure pas, alors qu'il existe une entrée « classique » dans celle de 1690, mais sa portée est circonscrite. Les Classiques sont les auteurs « qu'on lit dans les classes, ou qui y ont une grande autorité ». Le nom « appartient particulièrement aux auteurs qui ont vécu du temps de la République, et sur

la fin d'Auguste où régnait la bonne latinité ». À cette acception, l'*Encyclopédie* ajoutera : « les bons auteurs du siècle de Louis XIV et de celui-ci ». Au XIX^e^ siècle, *Classique* aura pour antonyme Romantique, et l'affaire se jouera d'abord sur le front de la peinture, avec Jacques Louis David en champion du Classique. Ainsi, d'abord réservée aux Anciens, l'appellation passe chez les Modernes (par le relais, notamment, de la catégorie de « siècle ») et revient en quelque manière du côté des Anciens avec la peinture de David. L'intéressant est que la notion de classique permet une circulation entre les Anciens et les Modernes, jusqu'à pouvoir s'appliquer aux uns comme aux autres. Le Classique est un Ancien *déjà* moderne ou un Moderne *encore* ancien : *déjà*, *encore* veut dire en fait qu'il échappe largement au temps, conjoignant, selon Pierre Larousse, « la perfection du fond et de la forme ». Voltaire, quant à lui, estimait que, sous Louis XIV, « la langue fut portée au plus haut point de perfection dans tous les genres »[13]. Ainsi *Classique* peut jouer comme opérateur culturel, puisqu'il permet à la fois de relier et de discriminer. Classique pourra se dire en effet de certaines périodes anciennes (Athènes au V^e^ siècle, le siècle d'Auguste, mais aussi Sophocle par rapport à Eschyle et à Euripide…), comme de certains moments de l'histoire des Modernes (le siècle de Louis XIV, l'époque de Goethe…), étant bien entendu qu'existe un lien particulier, une relation d'élection entre ceux qui, Modernes et Anciens, ont reçu ou revendiqué cette appellation.

Ainsi, si nous revenons au moment de la querelle des Anciens et des Modernes, les partisans des Anciens estimaient que le Parnasse français était en passe de rejoindre les Parnasses grec et romain. L'épithète « classique » n'est pas encore disponible pour les réunir, mais l'idée chemine. Les trois protagonistes du *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688-1692) de Charles Perrault décident d'aller se promener à Versailles d'où le roi est absent. Faut-il voir, s'interrogent-ils en commençant, dans la métamorphose de l'ancien pavillon de chasse, l'accomplissement des Anciens et la perfection de l'imitation ou le triomphe des Modernes ? La solution serait d'y reconnaître un chef-d'œuvre *classique*, soit une œuvre où viennent confluer l'expérience des anciens et les attentes des Modernes : la première donnant forme, sa forme (propre) à la seconde. Le *Classique* peut être saisi comme une figure de compromis. Pourquoi, demande Marc Fumaroli, Boileau représente-t-il « l'incarnation du Classique » ? Parce que, répond-il, « les lettres, préservées de toute servilité moderne par leur

ancrage dans l'Antiquité, seront d'autant plus honorables pour le roi et serviront d'autant mieux la santé du royaume qu'elles ne répondront pas à des motifs de circonstance, comme le veulent les Modernes : elles s'enracineront dans le fonds permanent de vérité et de beauté que seule garantit à l'invention française sa filiation avec les Classiques anciens »[14].

Alors que les Modernes, qui se considèrent comme les véritables Anciens, ne voient pas pourquoi, diable, ils devraient imiter des jeunes, maladroits encore, sinon franchement rustauds ? L'imitation ne peut donc être que dévaluée comme esclavage, alors que les partisans des Anciens en défendent une conception dynamique (l'imitation créatrice). Mais, le point important, est qu'imiter aussi bien que ne plus imiter sont clairement deux façons de vouloir être modernes ou le mieux modernes. Dans son Épître I, Boileau se présente en effet comme celui qui « jadis à tout son siècle a dit la vérité » et qui « a pourtant de ce roi [Louis XIV] parlé comme l'Histoire »[15]. Par la profondeur de champ ou la hauteur de vue que lui permet son art poétique, il est le mieux à même de louer le roi comme il faut. À la différence du geste renaissant, les défenseurs des Anciens sont moins habités par le désir de *renovatio* ou de renaissance de l'Antiquité que par celui de donner toutes ses chances à un présent qui, grâce au souverain, est déjà en passe d'être incomparable, et donc un modèle, mais à l'expresse condition de ne pas s'enfermer en lui-même et de ne pas céder à l'aveuglement d'un excès d'amour-propre.

Classique va poursuivre son chemin, venant s'opposer à romantique, tandis que les Anciens, pour leur part, vont s'éloigner et peu à peu sortir de l'usage courant. Au cours du XIX^e^ siècle, quand, dans les universités, les savoirs commencent à s'institutionnaliser et à se professionnaliser, « Antiquité classique » se spécialise pour désigner la Grèce et Rome. C'est justement le moment où s'imposent d'autres antiquités (les antiquités nationales, orientales, etc.). Le « spécialisme » répond aux exigences d'un savoir qui veut pouvoir se revendiquer comme scientifique. La dernière étape sera celle des découpages disciplinaires. En France, les réformes de l'enseignement du début du XX^e^ siècle instaurent les deux filières dans les lycées : la classique et la moderne (d'abord dévalorisée). Pour les meilleurs élèves, l'idéal sera, jusque dans les années 1960, de combiner les deux (le grec et les mathématiques), tout en optant, pour finir, pour les grandes écoles d'ingénieurs.

La philologie

La philologie semble être le contre-exemple de ce que j'indiquais plus haut. Comment soutenir que les études classiques sont *plus* et *moins* qu'une discipline, alors même que la philologie a été tenue pour la discipline par excellence et qu'elle s'est proposée, voire imposée comme modèle en Europe et dans une grande partie du monde ? Depuis ce jour d'avril 1777 où Friedrich August Wolf s'enrôle comme *studiosus philologiae* jusqu'aux réflexions de Ulrich von Wilamowitz sur la philologie et l'école à la fin du XIX^e^ siècle, se déploie, sur plus d'un siècle en Allemagne, un temps particulièrement fort du rapport aux Anciens[16]. D'abord discipline (encore) idéale, la philologie aura le plus grand mal à accepter de devenir une discipline parmi d'autres, après avoir joui du statut de discipline à part : tel est le mouvement général. Avec les grands fondateurs (Winckelmann, Wolf, Humboldt), on relève une nette reprise du geste renaissant, non sans, là aussi, plusieurs déplacements. La dimension polémique est présente, mais dirigée en priorité contre la France. La culture française est en effet fondamentalement perçue comme romaine, comme ayant imité les Latins et relayé l'Empire. Et quand, pour parcourir tout le cycle de l'imitation, on aura rappelé que les Romains, eux-mêmes, ont imité la culture grecque et sont devenus pleinement Romains en imitant les Grecs, on comprendra mieux la proposition de Winckelmann aux Allemands d'imiter *directement* les Grecs. C'est seulement en allant « puiser » directement aux sources de l'art grec qu'ils auront la possibilité, en court-circuitant le cycle de l'imitation et le parcours de la *translatio* des études, de s'épargner de se faire « les singes d'Arlequins » pour trouver la capacité de devenir pleinement eux-mêmes Grecs ou véritablement Allemands.

La question de fond qui est posée est clairement celle de la *Bildung* aujourd'hui, dont Humboldt, à travers le *Humanistiches Gymnasium*, se fait l'ardent promoteur. Là, le latin et le grec reçoivent une place centrale comme instrument de formation de l'individu accompli et voie d'accès à l'autonomie. Or, la Grèce étant, pour Winckelmann, le lieu où le « bon goût » a commencé à se former (*bilden*), l'imitation des Grecs se présente bien comme « l'unique façon de devenir grands et, si c'est possible, inimitables ». Se marquait là le tranchant d'une rupture et s'indiquait la possibilité d'un *Sonderweg* pour les Allemands. L'imitation devient un combat pour l'identité et, en fait, le vrai choix de l'originalité[17]. La

nationalisation de l'imitation est en marche et la philologie devient une science par excellence allemande.

Il ne s'agit plus de *renovatio*, ni de parallèle ni même de modèle à proprement parler, mais d'une Grèce idéale (patrie perdue et absente à jamais). Car imiter désormais ne veut pas dire tenter de refaire ce qu'ont fait les Grecs, mais faire *comme* ils ont fait. Dans une lettre à Goethe écrite depuis Rome en 1804, Humboldt précisait bien : « Ce serait une illusion que de souhaiter être des citoyens d'Athènes ou de Rome. C'est seulement dans la distance, dans la séparation d'avec l'ordinaire, seulement comme passé révolu que doit nous apparaître l'Antiquité.[18] » Le rapport à la Grèce s'idéalise et s'historicise tout à la fois. Cette imitation créatrice est le plus court chemin pour devenir soi-même, c'est-à-dire Allemands, ou les meilleurs ou encore authentiquement Modernes.

Après 1870, le temps viendra où la trop grande place du latin et du grec dans l'enseignement sera perçue comme un frein pour devenir de plus en plus modernes. C'est alors que les enjeux si vifs dont la philologie à ses débuts était porteuse s'émoussent quelque peu, ce qui ne l'empêche nullement, au contraire, de poursuivre son institutionnalisation et sa disciplinarisation. Renonçant à ses ambitions de science générale (*cognitio cogniti*), elle renforce son caractère technique et se revendique, notamment avec Wilamowitz, comme science totale de l'Antiquité (*Altertum-wissenschaft*) : de la seule Antiquité classique. C'est justement alors que Nietzsche lancera ses critiques acerbes contre le Gymnase qui défaille à conduire les élèves vers la « patrie grecque » et en fait « des serviteurs du jour ».

Ce geste philologique (qui a tendu un temps à faire coïncider science de l'Antiquité et science allemande) gagne à être mis en perspective, en prêtant justement attention à la dimension polémique. Si l'on examine, en effet, les choses à partir de l'expérience française, on observe que les enjeux du rapport aux Anciens se posaient depuis le début du XIX^e^ siècle en d'autres termes. L'échec de la Révolution avait définitivement fermé la voie de l'imitation et ruiné le recours au parallèle. Être moderne imposait de rompre avec les anciennes républiques et de ne plus confondre, ainsi que l'avait énoncé Benjamin Constant, la liberté des Anciens et celle des Modernes. Après la défaite de 1870 et la Commune, Hippolyte Taine encore, dans ses *Origines de la France contemporaine*, estimera opportun de dénoncer les méfaits de l'esprit classique[19]. Quant à l'érudition, utile à coup sûr, sa

première fonction (politique encore) était de défaire les illusions trop longtemps entretenues sur l'égalité spartiate ou la liberté du citoyen athénien. Restait seulement ouverte l'ancienne voie de la formation du goût, de la découverte d'une beauté soustraite au temps et de l'apprentissage d'un art de raisonner et de parler : bref, les humanités (culminant avec la classe de Rhétorique). Enfin, la dimension polémique existe : du côté allemand, au départ, à l'encontre de la culture française ; du côté français, plus tard, avec une méfiance à l'endroit d'une science « allemande » tentant d'envahir l'Université et à laquelle il convenait de faire barrage. D'où l'on voit que la discipline excède la discipline ou qu'elle gagne, pour être comprise, à être regardée transnationalement.

Un geste contemporain

Je ne ferai que mentionner, ici, les diverses mobilisations conservatrices ou franchement réactionnaires qui, au XX^e^ siècle, ont encore fait appel aux Anciens, mais contre les Modernes, par rejet des temps modernes. Ce geste est l'exact opposé de celui des Humanistes ainsi que des reprises et variations qu'il avait inspirées jusqu'alors : on passait par les Anciens pour devenir Modernes. Les enrôlements les plus massifs ont été ceux du fascisme et du national-socialisme. Ainsi, en Allemagne, bon nombre des philologues sont venus prêter leurs concours à la fabrication du *politischer Mensch* nazi et justifier un nouvel humanisme, en rupture avec celui de la Renaissance et des Lumières, au motif qu'il avait eu en vue l'individu et non la communauté. Mais, à la base, dans les écoles, il s'agissait pour les professeurs de défendre la place de l'enseignement du grec et du latin, alors même que se préparait une refonte des cursus et des programmes. Par refus de l'histoire, d'un temps orienté vers le futur, les dirigeants nazis ont tenté de réactiver un modèle de l'*historia magistra vitae*, en faisant appel aux précédents romains[20]. Je ne m'arrêterai pas non plus sur les tribulations du Moderne (à travers le Néoclassique, tout particulièrement, ou, en dernier lieu, avec le Postmoderne), afin de revenir, pour conclure, vers mon point de départ : la situation des études classiques aujourd'hui[21].

De quel geste, autre que routinier, ont-ils été récemment l'objet ? J'en vois un, politique ou de repolitisation du rapport aux Grecs, celui accompli face aux totalitarismes, et chacun à sa façon, par Hannah Arendt, Jean-Pierre

Vernant et aussi, un peu plus tard, par Cornelius Castoriadis. Par chacun d'eux, en effet, et si différents soient-ils, la cité grecque a été appréhendée comme ce signe, au moins, qu'une autre politique, une autre acception du politique était concevable, l'avait été, pourrait l'être encore. Arendt parlait de « trésor perdu » ; Castoriadis de « germe » ; Vernant de Grecs qui, en rompant avec l'Un de la monarchie pour instaurer un espace commun de délibération publique, pouvaient être revisités à la lumière de son expérience de la Résistance et du communisme[22]. Le couple des Anciens et des Modernes n'allait évidemment pas reprendre du service, ni *renovatio*, ni parallèle, ni imitation n'étaient à l'ordre du jour, mais ce *Back to the Greeks* était une voie pour questionner le présent : en élaborant des modèles à penser et pour penser. Dans les années 1970 ensuite, le rapprochement avec les Sauvages et le recours à l'analyse structurale, en se référant à Claude Lévi-Strauss, ont conduit vers une anthropologisation du rapport à la Grèce. Était recherchée non pas une prétendue modernité des Grecs, mais dessinée, dans la distance des commencements et à travers le prisme d'un certain ensauvagement, leur étrangeté, altérité, mais aussi la force d'une singularité.

Et depuis lors ? Le communisme s'est effondré, la démocratie est un *must* et l'Empire américain une réalité (même si elle est questionnée). Les Anciens ont-ils voix à ce nouveau chapitre ? Tous les débats menés aux États-Unis et ailleurs (par des classicistes avant tout) sur la *polis*, la démocratie ancienne et moderne seraient à prendre en compte, mais avec une question : celle de leur impact réel en dehors de la discipline, dans cet espace public autrefois saturé de la présence des Anciens[23] ? Des changements intervenus depuis une trentaine d'années, je ne retiendrai, ici, que la montée en puissance du présent dans notre expérience du temps. Elle est allée de pair avec une crise de l'avenir ou une fermeture du futur[24]. La mémoire l'emporte désormais sur l'histoire et tout ce qui tombe hors du cercle du présent se trouve repoussé hors champ et perd de sa visibilité. Même si le *présent* tend à s'allonger, les Anciens, en nombreuse compagnie il est vrai, sont largement hors champ. S'étend dans cet espace une sorte de carrière ou de vaste friche industrielle où chacun peut venir se servir, soit en se contentant de prélever la pièce ou le débris dont il a besoin, soit en usant des techniques entrées dans notre quotidien de la présentification. On a, en somme, une nouvelle version de l'*exemplum* d'autrefois, mais sans la force de l'exemple, puisqu'il n'implique pas l'imitation, surtout pas. Relèverait du premier type la citation décontextualisée, telle que pratiquée par

l'architecture postmoderne, dont le projet est de se distinguer du moderne, en indiquant pour l'œil des écarts (qui peuvent être autant de clins d'œil). Mais la démarche ne correspond ni à un pas en arrière ni à un pas en avant, mais plutôt à un pas de côté. Les usages publicitaires de noms antiques (qui peuvent d'ailleurs n'être en fait que des acronymes plus ou moins malins) relèvent encore de la citation, mais on est là au degré presque zéro[25]. En s'emparant dernièrement de sujets antiques, l'industrie cinématographique (*Troy*, *Alexander*, *Gladiator*…) joue à fond la carte du dépaysement et de la présentification. On est à mille lieues du *peplum* de naguère. Et que dire du dernier film en date, *300* (Léonidas aux Thermopyles), entièrement réalisé en studio et par ordinateur, plus inspiré de *Matrix* que d'Hérodote, et qui n'aurait de spartiate que son budget[26] ?

Les disciplines, impliquant et exprimant un certain rapport au temps, relèvent de ce que j'appelle le régime moderne d'historicité, où le futur occupe la première place. Il est à la fois le but à atteindre et la lumière qui éclaire le chemin. En matière disciplinaire, cela implique de mieux organiser la production et la transmission des connaissances, afin de produire plus, mieux, plus vite, de nouvelles connaissances. On est dans une logique d'accumulation et de progrès. Mais dès lors que la catégorie du futur, comme ressort de l'action, perd de son évidence, un tel modèle de production se trouve remis en question. On entre alors dans l'ère de la flexibilité généralisée, de la mobilité, du refus des structures lourdes ou pérennes et des programmes longs. Dans le monde des entreprises, ces transformations ont été décrites comme « nouvel esprit du capitalisme »[27]. Les dernières années en ont vu la généralisation.

Avec un certain décalage, l'organisation de la recherche est priée de ou incitée à transposer les mêmes schémas. Il va sans dire que les situations varient suivant les pays et les systèmes d'enseignement, mais la tendance est générale. Les disciplines – devenues « traditionnelles » – tendent, dès lors, à apparaître comme de grandes usines vouées à l'obsolescence, car inaptes à être en phase avec leur temps, trop lentes qu'elles sont à réagir à la demande, trop malhabiles à s'adapter au monde de l'entreprise et à la compétition internationale. La recherche et développement, l'innovation tendent à prendre le pas dans les financements (même publics) sur la recherche fondamentale. D'où les difficultés chroniques d'un organisme comme le CNRS en France, avec ses postes de chercheurs permanents et ses équipes pérennes. Perçu comme une citadelle des disciplines, il est prié

de justifier, presque chaque jour, de son existence. Le lien entre le passé et le futur s'étant défait, reste le seul présent. D'où, entre autres, les interrogations un peu partout sur les *curricula* et les canons : former qui, à quoi, comment ? Pour hier, pour demain, ou aujourd'hui pour aujourd'hui ?

Face à cette crise du temps, une première réplique, venue des disciplines elles-mêmes, mais aussi d'institutions diverses et d'entreprises, a été la pratique du temps d'arrêt et du regard rétrospectif : retracer le chemin parcouru, se préoccuper de ses archives et de son histoire. Les disciplines s'intéressent à leur histoire. D'où venons-nous, par quoi sommes-nous passés ? Ce moment réflexif ou historiographique, en tout cas, critique, se trouve bientôt absorbé dans le grand mouvement qui a, pour maîtres-mots, mémoire, identité et patrimoine. Dans le cas du rapport aux Anciens, cet intérêt historiographique s'est traduit par tout un ensemble de travaux interrogeant les formes d'appropriations et de réappropriations des Anciens et des Classiques, selon les époques et les traditions nationales. Venu de l'*Altertumswissenschaft* et de l'historicisme de Croce, Arnaldo Momigliano en serait la figure éponyme, on y croiserait Moses Finley, avec sa *Democracy Ancient and Modern*, Pierre Vidal-Naquet et sa *Démocratie grecque vue d'ailleurs*, bien d'autres dernièrement un peu partout dans le monde. Engagées avant et suivant d'autres cheminements, ces réflexions gagnent en visibilité en ces années-là.

Dès l'instant que cette approche s'attache aux enjeux successifs (la portée des « gestes » en direction des Anciens) et se conçoit comme comparative, elle ne se réduit nullement à de l'antiquariat. Une histoire des réappropriations, soucieuse des écarts et attentive à scruter les quiproquos, est tout le contraire d'une course toujours perdue à l'actualisation, où l'on s'évertue à moderniser les Anciens pour les déguiser en contemporains, voire en précurseurs. Une histoire des gestes, telle que je viens de l'esquisser, relève de cette approche. À la fausse bonne solution de la présentification, il convient d'opposer une pratique de la re-présentation. Car c'est seulement dans une distance reconnue, balisée, que peut surgir un questionnement fructueux d'eux mais aussi, du même mouvement, de nous-mêmes. Il n'en résulte ni abrasement ni affadissement des œuvres, pas davantage un relativisme œcuménique, mais, parfois, quelque chose comme le bonheur de découvrir, à force de travail, ce que ces auteurs anciens ont pu penser et n'ont pas pu penser et ce que nous, dans ce mouvement d'aller et retour entre eux et nous, pouvons, à partir d'eux, grâce à eux, voire contre

eux, penser sur eux et sur nous : *Nos Grecs et leurs Modernes*, dit le titre d'un livre dirigé par la philosophe Barbara Cassin, *nos* Modernes (des philosophes, en l'espèce) et *leurs* Grecs[28].

La voie patrimoniale et identitaire est une autre fausse solution : les Grecs et les Romains au nom des racines culturelles et de la généalogie de la civilisation occidentale. Si cette approche conservatrice n'est pas neuve, le multiculturalisme a pu lui apporter un regain d'actualité. À chacun sa civilisation, alors pourquoi, disent certains, s'imposer un détour par une civilisation morte depuis longtemps et qui a conduit la vieille Europe à faire tout ce qu'elle a fait ? Ou bien, position symétrique et inverse : il est nécessaire de réaffirmer la civilisation occidentale contre les dangers du multiculturalisme, en se plaçant dans la perspective du heurt développée dernièrement par Samuel Huntington[29].

Plus prometteuse que le repli identitaire est la réplique comparatiste, surtout si elle peut passer de comparer *à* les Anciens et les Modernes, la démocratie, les impérialismes anciens et modernes, etc.) à comparer *entre*. *The Peloponnesian War and the Polynesian War*, ainsi que s'y est risqué Marshall Sahlins dans son livre, *Apologies to Thucydides* (« *We owe a lot to the old man !* »)[30]. Je pense aussi aux expériences risquées et ambitieuses conduites entre la Grèce et la Chine par Geoffrey Lloyd depuis sa base grecque ou François Jullien à partir de la philosophie classique et, plus largement, aux échanges (ne datant pas d'hier) entre les études classiques et l'anthropologie. Si l'opérateur heuristique mobilisé est celui de la comparaison, il ne s'agit pas, à chaque fois, de la même forme de comparaison. Quand l'évolution domine, la comparaison n'est pas du même type que lorsqu'on se place dans une perspective structuraliste, puisque, selon les cas, le temps est, n'est pas ou devient un facteur pertinent. Discipline comparatiste comme d'autres, les études classiques sont alors tributaires des façons de concevoir et manier la comparaison et sont invitées aussi à proposer et à expérimenter en la matière : Marcel Detienne ne cesse de s'y essayer et de convier à expérimenter avec lui[31].

Il y a enfin une responsabilité de la transmission d'un savoir, si j'ose dire, en état de marche à ceux qui viendront après nous. Pour qu'il n'y ait pas coupure, rupture irrémédiable. Si l'on se situe là nettement du côté de la discipline entendue comme spécialité, avec les apprentissages qu'elle implique, on l'excède aussi. On retrouve encore le caractère double, puisqu'on ne peut faire que ce *plus qu*'une discipline n'ait pas eu lieu, que

les Anciens n'aient pas été placés longtemps par nous en position de vis-à-vis et l'objet d'une série de gestes inséparables de l'élaboration du projet moderne, jusqu'à ce qu'ils soient récusés, perdus de vue, remplacés par d'autres. Il s'agit d'archives, d'éditions, de musées et de bibliothèques, mais pas seulement. Nous n'avons pas à priver nos successeurs d'une ressource éventuelle : de la possibilité de la réitération d'un geste qui, s'il devait advenir, n'en serait, pourtant, pas moins pleinement le leur. Encore convient-il de rendre ce geste possible : matériellement et intellectuellement, en leur indiquant des chemins possibles vers ce pays des Anciens ou mieux cet « arrière-pays ».

Le destin des disciplines, des études classiques comme des autres, dépend, pour finir, de notre capacité à convaincre de l'intérêt pour une société – et plus encore si le présent est devenu son seul horizon quotidien – de disposer de lieux où l'on s'efforce non pas de se détourner du présent, mais où l'on commence par s'en déprendre pour mieux le comprendre. Il ne s'agit ni de cloîtres pour oublier le siècle, ni de conservatoires du passé, confits dans le passéisme et habités par la nostalgie mais, plutôt, d'espaces d'*estrangement* et producteurs inventifs d'inactualité. Car la déprise est une première condition pour rappeler, interroger d'autres rapports au temps et aux figures qui en ont été investies (les Anciens, les Classiques en l'occurrence, mais aussi les Sauvages ou les Modernes), s'exercer au décentrement, rouvrir des possibles, faire choix de vis-à-vis, relier différemment champ d'expérience et horizon d'attente, tisser autrement passé, présent et futur.

2

D'où vient l'histoire ?

Écriture, faute et histoire

Égyptologue allemand reconnu et très connu, Jan Assmann est à la fois un historien et un théoricien de la culture, mobilisant une réflexion foncièrement comparatiste, à la fois dans l'espace et dans le temps. Ainsi que le savent tous ceux qui ont lu son *Moïse l'Égyptien* et *Le Prix du monothéisme*. Il n'en va pas différemment avec *La Mémoire culturelle*[1]. Avant d'en venir au contenu de ce livre important et dense, bien traduit, quelques observations préalables, que je ne crois pas hors de propos, sur l'histoire intellectuelle contemporaine. Ce livre est, en fait, antérieur au *Moïse* et au *Monothéisme*. Paru en 1992 en Allemagne, il était l'aboutissement de réflexions engagées en 1984-1985 par Jan Assmann et son épouse, Aleida, ainsi que par un petit groupe de chercheurs fort actifs.

Pourquoi ce rappel ? Pour deux raisons au moins : pour avoir une vue d'ensemble de la portée de la notion de mémoire culturelle, il conviendrait donc de lire également les travaux d'Aleida Assmann portant sur l'époque moderne. Le milieu des années 1980 correspond exactement au moment où, en France, la mémoire vient au premier plan (1984 : premier volume des *Lieux de mémoire* de Nora ; 1985 : *Shoah* de Lanzmann). Pourtant, des recherches menées alors en Allemagne nous n'avons pas su grand-chose (il aura fallu dix-huit ans pour traduire *La Mémoire culturelle*, et il y a lieu de se réjouir qu'Aubier ait pu prendre ce risque), et ce, alors même que Jan Assmann repartait du concept de mémoire collective d'Halbwachs et généralisait la distinction lévi-straussienne entre sociétés froides et sociétés

chaudes, aussi vite fameuse que mal comprise. Voilà qui aurait pu nourrir le débat français (franco-français) autour de la mémoire collective et sur les partages entre mémoire et histoire…

Le livre s'organise en deux parties : les axes théoriques, les exemples historiques (Égypte, Israël, Grèce, avec des incursions à Babylone et chez les Hittites). Bien entendu, elles renvoient l'une à l'autre. Pas d'études de cas sans théorie et pas de théorie qui vaille sans cas qui l'informent. Par mémoire culturelle, Jan Assmann désigne des modes et des formes du rapport au passé développés par les sociétés. De la mémoire culturelle dépendent les façons dont une société vit et conçoit son identité ethnique. Les changements de l'une retentissent évidemment sur l'autre. À côté d'une première « mémoire communicationnelle » (diffuse dans le groupe et n'excédant pas une quarantaine d'années), prend place une « mémoire culturelle », qui se règle sur des points fixes du passé (figures-souvenirs, mythes, moments fondateurs). Ritualisée, elle a ses porteurs spécialisés (bardes, prêtres, scribes, etc.), détenteurs d'un savoir qui les distingue du reste du groupe. Par elle, l'intérêt pour le passé prend forme et sens, se condensant en histoires fondatrices qu'il ne faut surtout pas oublier. D'où l'importance de la commémoration et de la continuité rituelle. À ce point, Jan Assmann reprend le partage entre sociétés chaudes et froides, en le généralisant et en le complexifiant. Ainsi l'Égypte, société d'écriture, à coup sûr, avec un pouvoir organisé, s'en sert pour « geler » l'histoire : les longues listes de rois et les annales veulent prouver que tout a toujours été ainsi, sauf à l'époque lointaine des fondateurs divins, que tout doit donc continuer de même et que telle est la fonction du roi : perpétuer. Écriture et froidure peuvent donc, si j'ose dire, aller de pair.

Plus largement, sur l'écriture, l'égyptologue qu'est l'auteur offre le grand avantage de ne pas voir les choses avec un œil grec (postulant la supériorité absolue de l'écriture alphabétique). Il a des pages passionnantes sur le passage d'une « continuité rituelle » à une « continuité textuelle ». La seule écriture n'y suffit pas : il y faut l'invention de la canonisation des textes. Qu'est-ce alors qu'un texte canonique ? Un texte qui n'admet pas de suite, auquel on ne doit rien ajouter ni retrancher. Au départ, cette formule vise moins la transmission littérale d'un document que le respect des obligations contractées lors de la conclusion d'un traité et officialisées par un serment. Qui dit canonisation dit exégèse. Elle est prise en charge par des spécialistes et des institutions interprétatives qui s'en réservent le monopole. Le canon a

d'abord désigné la baguette droite de l'architecte, qui sert à aligner exactement les pierres d'un mur et à relever ou fournir des mesures. Le canon indique donc ce sur quoi il faut se régler.

Là encore, souligne Assmann, l'Égypte se distingue. Si canon il y a, il faut moins le chercher dans une collection de livres que dans la forme du temple. Tous les grands temples de la période gréco-romaine sont, en effet, la transposition monumentale d'un livre qui présente tous les caractères d'un canon. C'est ainsi que l'Égypte survit à la rupture culturelle de l'hellénisation du monde, mais, à la différence d'Israël et de la Grèce, elle n'a pas su développer une culture exégétique qui lui aurait permis de garder présent un sens culturel stabilisé.

Vu sous l'angle d'une théorie de la culture, le Deutéronome pose l'incroyable exigence qu'on se souvienne en terre promise des engagements pris ailleurs, puisque les vrais lieux de mémoire fondateurs (l'Égypte, le Sinaï, le désert) se situent hors de la terre promise. Si bien que celui qui, en terre d'Israël, parvient à se rappeler l'Égypte peut aussi rester fidèle à Jérusalem, alors qu'il se trouve à Babylone. Le souvenir est à la fois fondateur et opère comme un « contre-présent ».

Quant à la Grèce, elle présente le paradoxe d'être devenue une culture de l'écrit par la parole, où, à la différence de l'Égypte et d'Israël, l'écrit a longtemps occupé une place subalterne. Puisque c'est seulement à Alexandrie que se développe une approche des textes et se fixe un canon des textes classiques (d'Homère à Euripide) qui n'ont rien à envier au canon hébraïque. La seconde particularité de cette pratique de l'écriture est la place de l'*hypolepse*, qui consiste à partir de ce qu'a dit l'orateur précédent. Ce mouvement critique qui porte sans cesse vers l'avant, d'un texte vers un autre, vers une vérité approchée mais jamais atteinte, qu'est-il d'autre que la démarche même de la philosophie ?

Formule de la canonisation des textes, la clause « ne rien ajouter, ne rien retrancher » est d'abord une prescription juridique. Et c'est d'elle qu'il faut partir pour saisir les débuts de l'histoire au Proche-Orient. Ce qu'on peut appeler le devoir de mémoire s'enracine, en effet, dans le droit et la justice. Pourquoi faut-il se souvenir des engagements contractés (pactes ou autres) ? Parce qu'étant le plus souvent sanctionnés par des serments, ils convoquent les dieux, et emportent dès lors avec eux les notions de faute, de culpabilité (dans le cas de leur non-respect) et de châtiment. Si bien qu'on s'intéresse au passé, non pas en lui-même ou pour lui-même, mais pour prouver qu'on a

respecté (à la lettre) les engagements pris, ou pour rechercher par qui et à quel moment une faute a été commise. Tel est, par exemple, le moteur de l'historiographie hittite vers 1300 avant J.-C. Une peste vient à ravager le pays, pourquoi ? Pour comprendre, il faut remonter en arrière, jusqu'à un épisode précis des relations entre les Hittites et les Égyptiens : une faute a été commise, celle-ci une fois identifiée, reste encore à l'expier, pour que l'ordre se rétablisse. Ainsi l'histoire se charge de sens.

Dans la seconde moitié du II^e^ millénaire, cette « théologisation » de l'histoire, qui est directement liée à la pratique diplomatique, gagne tout le Proche-Orient : chaque traité s'accompagne d'un serment et le panthéon joue « le rôle d'une instance de droit international ». L'histoire devient, en somme, une généalogie de la faute. Or, nul ne poussa plus loin cette théologisation de l'histoire qu'Israël qui, par l'alliance avec son dieu (proclamé le seul vrai dieu), s'engagea dans la voie d'une « histoire charismatique » où tout ce qui advient prend place et sens en fonction de la fidélité ou de l'infidélité à l'égard de l'allié divin. Voilà pourquoi Flavius Josèphe, issu lui-même d'une famille sacerdotale, pouvait présenter les vingt-deux livres de la Bible comme les livres définitifs de l'histoire d'Israël, ayant enregistré « la totalité des temps »[2].

Les cheminements d'un concept : *historia*

De l'histoire d'Hérodote à celle des Romains, de l'histoire « universelle » du grec Polybe, otage pendant dix-sept ans à Rome, à l'histoire « ecclésiastique » d'Eusèbe, évêque de Césarée, et à l'histoire « sacrée » d'Augustin, le même mot n'a pas couvert, tant s'en faut, la même marchandise[3]. On semble être passé de l'*historia* tout court, comme revendication d'une pratique nouvelle, à une histoire pourvue de qualificatifs (universelle, ecclésiastique, etc.). Tout d'abord, comment s'est constituée la notion et finalement comment s'est imposée le mot même d'*historia* ?

L'*histôr* et l'aède

L'épopée connaît un personnage qu'elle nomme *histôr*. Témoin ou arbitre ? Pour Émile Benveniste, *histôr* désigne le « témoin ». Étymologiquement, *histôr* (comme *historein* et *historia*) renvoie à *idein*, voir, et à *(w)oida*, je sais. « Je vois », « je sais » : d'emblée l'intrication du voir et du savoir se trouve posée. L'*histôr* serait donc témoin « en tant qu'il sait, mais tout d'abord en tant qu'il a vu » (Benveniste). Pourtant, dans les deux scènes de l'*Iliade* où l'on décide de faire appel à un *histôr*, il est clair qu'il ne peut s'agir d'un témoin, au sens de celui qui sait pour avoir vu. Lors des funérailles de Patrocle, Ajax et Idoménée sont en désaccord sur le point de savoir qui, après avoir tourné la borne, est en tête dans la course de chars organisée par Achille : Ajax propose de prendre Agamemnon comme *histôr*[4]. Quel que soit le rôle exact d'Agamemnon, il est sûr qu'il n'a rien vu de la scène. Sur l'extraordinaire bouclier forgé par Héphaistos pour Achille, est représentée une scène où deux hommes qu'un grave désaccord oppose (le rachat d'un meurtre) décident de faire appel à un *histôr*[5]. L'*histôr* n'est évidemment pas un témoin du meurtre. Intervenant, dans les deux cas, dans une situation de querelle (*neikos*), l'*histôr* est non pas celui qui, par sa seule intervention, va mettre fin au différend, donnant son arbitrage entre des versions conflictuelles, mais plutôt le garant (pour le présent et plus encore pour l'avenir) de ce qui se trouvera avoir été convenu par les deux parties.

Cette première entrée dans le champ lexical d'*historia* amène, plus largement, à reconnaître dans l'épopée une forme de « préhistoire » de l'histoire. Quel est en effet le dispositif de la parole épique et la configuration de savoir qui le porte ? L'aède, inspiré par la Muse, fille de Zeus et de Mémoire, est un voyant, tandis que l'omniscience de la Muse est fondée sur le fait qu'elle est toujours là : elle voit tout. « Vous êtes présentes, et vous savez tout », dit le poète de l'*Iliade*. Quand Ulysse s'adresse à l'aède des Phéaciens, il le loue ainsi : « Démodocos, assurément, je te loue, toi, entre tous les mortels ;/ton maître, vrai, ce fut Muse, fille de Zeus, ou ce fut, vrai, Apollon : car tu chantes trop selon son ordonnance le malheur des Achéens,/tout ce qu'ils accomplirent et souffrirent et tout ce qu'endurèrent les Achéens ;/comme si quelque part tu y étais toi-même (*autos pareôn*) ou que tu l'avais entendu (*akousas*) d'un autre.[6] » Cette scène a valeur emblématique. En effet, que va chanter l'aède, à la demande expresse d'Ulysse ? La prise de Troie. C'est la première mise en récit de l'événement, alors même que la présence d'Ulysse fait attester que ça a réellement eu lieu.

Démodocos serait, en somme, le premier « historien » et son récit l'acte de naissance de l'histoire, à cette différence près et qui change tout : il n'y était pas et n'a rien vu (il est aveugle), tandis qu'Ulysse est à la fois l'acteur et le témoin. D'où l'étonnante (fausse) question d'Ulysse : ton récit semble trop précis pour ne pas provenir d'une vision directe ? La vision humaine (historienne avant la lettre, voir de ses propres yeux ou apprendre de quelqu'un qui a vu) devient, le temps de ces deux vers, l'étalon de la vision divine. Tout se passe comme si on avait une étrange et brève juxtaposition de deux Démodocos : l'un (encore) aède et l'autre (déjà) « historien ». C'est là comme un éclair jeté sur une autre configuration de savoir possible : celle justement que viendra occuper la première historiographie à laquelle il se trouvera qu'Hérodote, deux ou trois siècles plus tard, viendra donner sa forme et son nom : *historiê*. Elle ne la rend, naturellement, ni nécessaire ni même probable, mais simplement possible.

Enquête et enquêter

Enquête à tous les sens du terme : *historiê* désigne plus un état d'esprit (le fait de celui qui *historei*) et un type de démarche qu'un domaine particulier où elle s'exercerait spécifiquement. C'est un mot appartenant à ce moment de l'histoire intellectuelle (la première moitié du v^e^ siècle avant J.-C.), peut-être un mot à la mode : il veut dire ce qu'il veut dire et chacun le plie à son propre usage. Sans oublier complétement l'*histôr*-arbitre ou garant de l'épopée, le mot comporte plusieurs strates de sens et a dû opérer comme un mot carrefour. Il peut, en effet, servir pour décrire l'activité d'un « enquêteur-voyageur » comme Démocrite, une enquête de type judiciaire (chercher à savoir quelque chose, enquêter, faire attester). Les tragiques ne l'ignorent pas. Ainsi Œdipe, s'adressant à ses filles, dit de lui-même : « Ce père qui, sans avoir rien vu (*horôn*), rien su (*historôn*), s'est révélé soudain comme vous ayant engendrées dans le sein où lui-même avait été formé.[7] »

Les médecins s'en réclament eux aussi, en commençant par la formule même de leur serment, où l'on convoque les dieux comme « témoins », c'est-à-dire comme « garants » : « Je jure par Apollon, médecin, par Esculape, par Hygie et Panacée, par tous les dieux et toutes les déesses, les prenant à témoin (*historas poieumenos*) que je remplirai, selon mes capacités et mon jugement, le serment suivant. » Les dieux sont invoqués

pour entendre (non pour voir) et se porter garant du serment qui va être prononcé par l'impétrant. On retrouve là l'*histôr* de l'épopée. Ils emploient également *historion*, au sens de preuve ; *historein*, de manière intéressante, pour désigner le fait de consulter à plusieurs sur un cas, et *historiê*, comme savoir résultant d'une enquête[8].

L'empruntant ou le faisant en tout cas sien, Hérodote a lancé *historiê* comme le mot clé de toute son entreprise. « D'Hérodote d'Halicarnasse voici l'exposition de son enquête… » : lancés au génitif, ces premiers mots valent comme signature inaugurale de celui qui vient présenter en public, en son nom propre, sa recherche. Il est celui qui enquête (jamais il ne se nomme « historien »), venant revendiquer une place de savoir qui est, pourtant, tout entière à construire. Au-delà de la phrase d'ouverture, Hérodote emploie le verbe *historein* pour désigner le type de travail qu'il a mené. Ainsi, quand il s'emploie à résoudre la difficile question des sources du Nil, il précise : « Je suis allé et j'ai vu de mes yeux (*autoptês*) jusqu'à la ville d'Éléphantine ; pour ce qui est au-delà j'ai mené une enquête orale (*akoêi historeôn*).[9] » À plusieurs reprises, *historein* est employé dans un contexte d'enquête orale, mais il n'empêche que le voyageur est d'abord allé sur place[10]. Cherchant à comprendre qui est Héraclès, il précise qu'il est allé jusqu'à Tyr en Phénicie : là, il a vu les sanctuaires qui lui étaient consacrés et il a interrogé les prêtres des lieux[11]. C'est alors l'ensemble de la démarche (l'œil et l'oreille, l'autopsie et l'information orale) qu'il qualifie d'enquête : « Mon enquête montre clairement que… ». Pour « voir » désormais, il lui faut payer de sa personne (aller y voir) et apprendre à voir (recueillir des témoignages, réunir les différentes versions, les rapporter, les classer en fonction de ce qu'il sait par ailleurs et aussi en fonction de leur degré de vraisemblance).

D'un point de vue épistémologique, l'*historiê* apparaît donc comme la procédure qui opère comme substitut à la vision d'origine divine (une sorte d'ersatz), aboutissant à une vision limitée et jamais totalement acquise. Il ne s'agit plus que des seuls hommes et de ce qu'ils ont fait de grand (l'aède chantait aussi bien les hommes que les dieux), dans un temps qui est, lui aussi, celui des hommes seulement. Contre le temps qui efface tout, l'historien fera œuvre de mémoire et, puisque l'instabilité est la règle, il lui faut faire état « pareillement », à parité, comme un juge équitable, des grandes et des petites cités : il sera leur garant.

Enfin, la Muse comme énonciatrice unique s'étant tue, se met désormais en place un récit à structure double : d'un côté le « je », enquêteur et narrateur, qui va et vient, jauge et juge, de l'autre la profusion des dits et récits, tenus par les uns et par les autres (jusqu'à l'anonyme on dit, il se dit que), qu'il inventorie et rapporte, et de l'un à l'autre les modalités, toujours à renégocier, d'un procès « d'interlocution » qui forme la texture profonde et qui est la raison d'être du récit historique.

Transcrire l'autopsie

Avec Thucydide, communément tenu pour l'autre fondateur, sinon le véritable fondateur de l'histoire, ce qui d'abord frappe, c'est la volonté de rupture avec Hérodote. À aucun moment, la *Guerre du Péloponnèse* n'est placée sous le signe de l'*historia* : jamais le nom n'apparaît, pas plus que le verbe. Non que Thucydide récuse l'enquête, tout au contraire, mais il place son travail sous le signe de la mise par écrit (*sungraphein*) : « Thucydide a consigné par écrit la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens, comment ils se firent la guerre. » Le verbe signifie prendre note, consigner par écrit ou, avec un sens plus technique, rédiger un projet de loi, un contrat. Ensuite, quand l'histoire existera comme genre, *sungraphein* et *sungrapheus* (en latin *scriptor*) désigneront couramment l'écriture historique et l'historien. Mais jamais ni *sungrapheus* ni *scriptor* ne désigneront le seul historien : il est un écrivain qui pratique une certaine forme d'écriture. Mais, pour Thucydide, historien du présent, dire qu'il pratique la *sungraphie*, c'est signifier qu'il rapporte au plus près ce qui vient de se passer, ce qui est encore en train de se passer. Il ne fait pas l'histoire de la guerre, mais il consigne par écrit « la guerre », nommant pour toujours ces trente années d'hostilités la guerre du Péloponnèse.

Pour ce faire, des deux moyens de connaissance dont dispose l'historien, l'œil (*opsis*) et l'oreille (*akoê*), il privilégie résolument le premier, qui seul peut conduire à une vision « claire et distincte » (*saphôs eidenai*). *Historiê* et *historein*, probablement trop liés à une forme orale de l'enquête, n'ont plus leur place dans son épistémologie. L'oreille n'est jamais fiable : ce qui se dit, se colporte, se transmet, tout ce qui relève de la mémoire est sujet à déformation, cède, délibérément ou insidieusement, à la loi du plaisir qui règle le bouche à oreille. C'est bien pourquoi il n'est d'histoire

« scientifique » que du présent. Encore faut-il que l'« œil », le fait de voir soi-même, soit passé au crible d'une critique des témoignages. Écrire l'histoire, c'est transcrire une autopsie. Le but recherché doit être l'utile.

L'histoire comme genre

Ni *historia* ni *historein* ne reparaissent aussitôt. Xénophon n'en fait, lui non plus, jamais usage. Il écrit, on écrit alors des *Hellenika* (des affaires grecques). Éphore au IVe siècle avant J.-C., que Polybe reconnaîtra comme son seul prédécesseur dans la voie de l'histoire universelle, publiera, il est vrai, des *Historiai*, qui sont une façon de renouer avec le projet hérodotéen. Mais il faut attendre justement la préface des *Histoires* de Polybe pour avoir la nette confirmation que l'*historia* est devenue un genre à part entière : « S'il était arrivé à ceux qui avant nous racontaient les faits d'avoir négligé l'éloge de l'histoire elle-même », je devrais y sacrifier, mais comme tel n'est pas le cas, je puis m'en dispenser. Suivent immédiatement une série de variations sur le thème de l'histoire comme éducation (*paideia)*, entraînement (*gumnasia)*, maître (*didaskalos)* pour faire face aux vicissitudes de la vie. Un siècle plus tard, la formule cicéronienne de l'*historia* comme *magistra vitae* (maîtresse de vie) ne fera que reprendre ce programme et résumer ce projet[12]. Tout comme celle de Denys d'Halicarnasse (contemporain d'Auguste) ou attribuée à Denys qui définit l'histoire comme « philosophie à partir d'exemples » : philosophie morale bien sûr. Mais nous sommes alors à Rome, ou entre la Grèce et Rome. On aura désormais une *historia* sans *historein*.

Que s'est-il passé entre le IVe et le IIe siècle avant J.-C., alors même qu'on a écrit beaucoup d'histoires (presque entièrement perdues) ? Qu'est devenu l'enquêteur curieux, émule et rival de l'aède d'antan ? Ou celui qui, habité d'une autre ambition, voulait faire de son histoire *La* science politique, fournissant aux hommes du futur un instrument d'intelligibilité de leur propre présent ? Ils ont disparu, tandis que l'*historia*, elle, s'est installée. Mais elle a, ont soutenu les modernes, été rattrapée par la rhétorique, et ici surgit le nom d'Isocrate. Elle est devenue une branche du discours d'éloge. Tandis qu'Aristote, lui, allait la cantonner avant tout dans le domaine du « particulier ». Pour ce qui est d'Athènes, l'expérience de la défaite face à Sparte et ses suites ont provoqué un durable retournement de conjoncture :

pour faire face (ou tout aussi bien ne pas faire face) aux difficultés du présent, on s'est tourné massivement vers le passé, en se proposant de l'imiter. C'est de là que le thème de l'histoire comme fournisseuse d'exemples (*paradeigmata*, *exempla*) a pris son essor jusqu'à devenir, rapidement et pour longtemps, un *topos* du genre historique : l'histoire comme « maîtresse de vie ». Face à la crise du présent, on est également plus soucieux de continuité : raconter à la suite l'histoire de la cité ou du monde depuis les origines jusqu'au temps présent. L'historien a, dans ces conditions, davantage besoin d'autres livres et il prend le chemin des bibliothèques. La part de l'enquête diminue et celle de la compilation augmente : l'historien est devenu un lecteur. Tout le monde s'accorde pour estimer que les faits sont donnés, sont là, l'important réside dans leur mise en œuvre : non pas *quoi* dire, mais *comment* le dire.

Sur son chemin, l'historien (qui n'a pas encore de nom à lui) ne tarde pas à rencontrer deux personnages majeurs : l'orateur et le philosophe. Définissant la philosophie comme ce qui sert « à la parole et à l'action », Isocrate ne s'est jamais directement occupé de l'histoire et n'a jamais légiféré sur ce que devait être le récit historique. Pourtant, il passe pour un maître (néfaste), dont l'influence a brisé le développement de l'histoire. Ainsi, au XIX^e^ siècle, l'historien allemand Gustav Droysen estimait qu'Isocrate « avait mis l'histoire sur une voie dont Polybe avait ensuite tenté en vain de la sortir ». De nos jours, Arnaldo Momigliano a rapproché les positions de l'historien américain Hayden White et celles d'Isocrate. « Nous ne sommes nullement sur un nouveau terrain quand nous l'entendons dire que l'histoire est une forme de rhétorique […] Certains d'entre nous se souviennent qu'un rapport problématique existait déjà entre l'histoire et la rhétorique dans l'école d'Isocrate au IV^e^ siècle avant J.-C. ; alors comme aujourd'hui, le problème pour l'histoire était d'éviter d'être absorbée par la rhétorique, compte tenu de tous les points où les deux disciplines entrent en contact.[13] »

Si Isocrate ne se prononce pas directement sur l'histoire, il est exact qu'il accorde tout au *logos* pour la mise en forme et en œuvre des faits passés. « Puisque les paroles ont telle nature qu'il est possible d'exposer les mêmes faits de nombreuses façons, de rendre modeste ce qui est grand et de mettre de la grandeur à ce qui est petit, de raconter de façon neuve ce qui est ancien et de parler de vieille manière de ce qui s'est passé récemment, il ne faut plus fuir ce dont d'autres ont parlé avant et au contraire tenter d'en

parler mieux qu'eux. Car les actions passées nous ont été laissées à tous comme un bien commun (*koinai*), mais les utiliser à propos (*kairôi*), faire les réflexions convenables sur chacune, les disposer de bonne façon par les mots, c'est le propre des personnes qui pensent de bonne façon.[14] » Du côté des philosophes, la position d'Aristote est bien connue. Il est un praticien résolu des enquêtes empiriques (*historiai*) – l'*Histoire des animaux* est, à cet égard, son traité le plus connu –, mais il n'emploie jamais le verbe *historein*. Il assigne par ailleurs à l'histoire, entendue comme récit des événements advenus, avant tout le domaine du particulier, lui refusant l'accès au général, et donc à la science (*epistêmê*)[15]. Ainsi pris entre l'orateur et le philosophe, l'historien, sans « territoire » propre, n'aura plus eu d'autre choix que d'emprunter à l'un et à l'autre, tout en prétendant qu'il pouvait satisfaire tout le monde, tel Polybe, aux risques de ne contenter en réalité que les seuls amateurs d'histoires (le plaisir remplaçant alors l'utilité et la vérité, pourtant toujours revendiqués comme but véritable de l'histoire).

L'histoire-récit

Au IIe siècle après J.-C, l'historien, rappellera fortement Lucien de Samosate, doit « disposer les faits de belle façon et les montrer de la manière la plus claire qu'il se peut ». L'historien est comme les sculpteurs Phidias ou Praxitèle : on met à sa disposition la matière première, lui intervient après pour la façonner et lui donner sa forme. Des modèles de style existent désormais : on les a répertoriés, on les étudie et on apprend, dans les écoles de rhétorique, à les imiter. L'*historia* est devenu un genre littéraire et quand Cicéron s'interroge sur les débuts de l'histoire il raconte une histoire littéraire de l'histoire : on va des *Annales* à une narration de plus en plus élaborée et consciente d'elle-même. L'histoire, pour le dire désormais en latin, est, ou même n'est que *narratio* (récit).

Utile à la formation de l'orateur, son ressort et sa finalité, comme le souligne Quintilien, n'en sont pas moins autres que ceux de l'éloquence du forum. « L'histoire (*historia*) aussi peut procurer à l'orateur un certain suc abondant et agréable ; mais elle doit être lue elle-même de façon que nous sachions que la plupart de ses qualités sont à éviter par l'orateur. En effet, très proche des poètes, elle est en quelque sorte un poème en prose et elle est écrite pour raconter (*ad narrandum*), non pour prouver (*ad probandum*),

et de plus la totalité de l'œuvre est composée non pour accomplir une chose ou pour un combat immédiat, mais pour la mémoire de la postérité et la renommée du talent.[16] »

L'*historia* est récit des *res gestae*, de ce qui a été accompli, et plus particulièrement des hauts faits du peuple romain : rappeler les « hauts faits du premier peuple du monde », tel était le projet de Tite-Live. L'*historia romana* devient désormais le passé de la Ville, sur lequel « veille Auguste »[17], lui-même auteur d'un monument-testament, justement intitulé *Res Gestae*, où il récapitule et son action et l'Empire romain.

Appartenant au genre narratif, l'histoire est prise en charge par les rhéteurs, puis par les grammairiens, qui sont mus par le souci de classer et de catégoriser. Leur but n'est en rien d'édicter des règles sur la manière d'écrire l'histoire, mais de savoir où ranger ces récits : ils s'occupent de leurs contenus, pas de leurs élaborations. L'épistémologie de l'histoire n'est en rien leur préoccupation. Ainsi la *Rhétorique à Herennius* distingue trois types de narrations. Le troisième se divise, lui-même, en deux : l'un concerne les personnes, l'autre les actions. « Celui qui consiste à décrire des actions comporte trois formes : la fable (*fabula*), l'histoire (*historia*), la fiction (*argumentum*). La fable contient des éléments qui ne sont ni vrais ni vraisemblables, comme ceux qui se trouvent dans les tragédies. L'histoire contient des événements qui ont eu lieu, mais à une époque éloignée de la nôtre. La fiction est un récit inventé qui aurait pu cependant se produire, comme les sujets de comédie.[18] » Le couple histoire-fiction entre en scène.

Pour sa part, Asklepiade de Myrleia, un grammairien (qui est également auteur d'une histoire de la Bythinie), distingue trois parties dans la grammaire : technique, historique et proprement grammaticale. « La partie historique se divise elle-même en trois : histoire vraie, fausse et comme vraie. Est vraie (*alêthês*) l'histoire factuelle (*praktikê*), fausse (*pseudês*) l'histoire mythique (*peri muthous*), comme vraie (*hôs alêthês*) celle concernant des fictions (*plasmata*) du genre de la comédie et des mimes. » Puis la division se poursuit : « L'histoire vraie se divise encore en trois : la première concerne les personnages des dieux, des héros et des hommes illustres, la deuxième porte sur les lieux et les temps, et la troisième sur les actions. D'histoire fausse, c'est-à-dire mythique, il dit qu'il n'y en a qu'une seule sorte, la généalogie.[19] »

Sextus Empiricus enfin (IIe, IIIe siècle après J.-C ?) formule une critique radicale de l'histoire, mais dans le cadre de sa critique de la grammaire,

puisque l'histoire en est une partie. Globalement, l'histoire est une « matière informe » (*amethodos hulê)* ne relevant d'aucune compétence technique[20]. À ce point, il reprend la triple catégorisation. « Ce qui relève de l'histoire est pour une part histoire (*historia*), pour une autre mythe (*muthos*) et, pour une troisième, fiction (*plasma*). » L'histoire, au sens restreint, rapporte « des choses vraies et qui sont arrivées, telle que le fait qu'Alexandre est mort à Babylone empoisonné par des comploteurs, la fiction rapporte des choses qui ne sont pas arrivées, mais qu'on raconte comme celles qui sont arrivées, telles les intrigues des comédies et les mimes, le mythe des choses qui ne sont pas arrivées et qui sont fausses, comme lorsqu'on chante que la race des araignées et des serpents venimeux est née du sang des Titans »[21]. Voilà, tout devrait être clair : à chacun son étiquette ou sa boîte. Sauf que les étiquettes n'ont cessé de se mélanger et les récits de sortir de leur boîte, le « comme si » permettant bien des escapades. Lucien en joua tout le premier, puisque auteur du *Comment il faut écrire l'histoire,* il est aussi celui des *Histoires vraies*, qui reposent sur un brouillage explicite et complet de toutes les catégories du faux et du vrai, du mensonge et de la vérité, de la fiction et du réel[22].

On ne voit pas que ces débats spécialisés aient eu de grandes incidences sur la production historique courante à Rome. L'éloquence et l'orateur perdirent de leur importance, et l'*historia* continua à se réclamer, de façon plus ou moins lâche, de l'*historia magistra*. Les chrétiens reprirent le *topos*. Mais le principal déplacement fut alors que la Bible passa du côté de l'*historia* (comme rapportant des choses vraies et qui sont arrivées). Et il est sûr que tout ce qui la contredit est faux. Il s'ensuit qu'il y eut désormais, avec Augustin, d'un côté une histoire sacrée (*historia divina)* et de l'autre une histoire païenne (*historia gentium)*. Lue avec précaution, la seconde peut fournir des exemples, tandis que la première, que l'on trouve dans les saintes Lettres, est à déchiffrer : traversée par le souffle de la prophétie, elle est porteuse de sens.

L'histoire universelle entre Rome et Jérusalem : Polybe et Daniel

Au départ de cette interrogation sur l'histoire universelle, il y a un simple étonnement : les commentateurs qui s'occupent de Polybe ne s'intéressent

pas à Daniel, tandis que ceux qui se consacrent à Daniel, et ils sont nombreux, ne font pas grand cas de Polybe[23]. Une note, au plus, pour signaler ses *Histoires*. Et pourtant, Polybe et Daniel, qui sont des contemporains, ont chacun pour leur compte conçu une forme d'histoire universelle[24]. Entendons-nous bien : de Polybe, fils de Lycortas, qui a participé en 168 à la bataille décisive de Pydna, avant de passer dix-sept ans comme otage à Rome, on peut suivre la biographie ; de Daniel, on sait seulement qu'il s'agit d'un livre pseudépigraphique écrit, ou mis en forme et achevé, entre 167 et 164 avant notre ère. Mais leur contemporanéité, du moins sa reconnaissance, est elle-même récente. Pour Isaac Newton encore, grand investigateur des chronologies anciennes, les prophéties de Daniel demeuraient articles de foi[25]. Il a d'abord fallu pouvoir admettre que « Daniel » n'avait pas vécu au VI^e^ siècle à la cour des souverains de Babylone, mais bien au II^e^ siècle avant notre ère. En fait, on le savait ou on aurait pu le savoir depuis la démonstration convaincante qu'en avait déjà apportée, au III^e^ siècle de notre ère, le philosophe néo-platonicien Porphyre, dans le douzième livre de son traité *Contre les chrétiens*. Mais la thèse était proprement inadmissible tant pour les juifs que pour les chrétiens, qui ont toujours tenu Daniel pour un texte canonique, même si les premiers l'ont rangé dans les *Écrits* et les seconds parmi les prophètes (c'est-à-dire ceux qui annoncent le Christ). Quant aux livres de l'« impie » Porphyre, à la « curiosité sacrilège », comme le qualifie Augustin, les empereurs chrétiens les ont fait disparaître et on ne les connaît que par les citations qu'en ont retenues Jérôme et quelques autres.

Si Polybe ne pèse évidemment pas du même poids qu'Hérodote et Thucydide, il n'en est pas moins le troisième grand de l'historiographie grecque et il a nourri, à différents moments, une part de la réflexion politique, militaire, et même historiographique du monde occidental. Son livre VI, perdu, sur la constitution romaine a fait couler beaucoup d'encre. Puisque, selon lui, par tout le jeu de poids et de contrepoids progressivement instaurés, le régime romain, mieux que les cités grecques, mieux même que ne l'avait fait la Sparte de Lycurgue, avait su devenir « le plus beau système politique de notre temps »[26].

Cet étonnement initial offre une occasion de réfléchir sur ce que signifie être contemporain. Il ne suffit pas de partager le même temps pour être du même temps. Les deux ouvrages, qui ne partent pas et ne parlent pas du même monde, ne racontent pas la même « histoire » : ils s'ignorent

évidemment, illustrant parfaitement cette notion de contemporain du non contemporain proposée par l'historien Reinhart Koselleck[27]. La chronographie ancienne a été, on le sait bien, friande de synchronismes : elle s'est développée à l'aide de cet instrument, dont les premiers chronographes chrétiens firent un usage systématique. Établir un synchronisme était une façon d'établir des ponts, de mettre en rapport des histoires séparées, de relier des comput et des temps (*tempora*) différents. Du synchronisme entre Polybe et Daniel, peut-on tirer quelque chose de plus que ce simple constat : autour de 168 avant notre ère, il s'est passé quelque chose d'important pour l'un et pour l'autre, à savoir la défaite de la Macédoine face aux Romains et la persécution d'Antiochos Épiphane contre les juifs ? Surtout si l'on prend en compte la postérité de leurs écrits et, tout particulièrement, leur proposition respective en matière d'histoire universelle ? Livrons-nous alors un bref moment au vieil exercice du parallèle, à la recherche non d'improbables ressemblances entre les deux livres, mais en les plaçant en miroir l'un par rapport à l'autre, afin de faire mieux ressortir ce qu'ont de spécifique leur manière de faire et de mieux appréhender les présupposés respectifs qui les sous-tendent.

Le contexte politique selon Daniel et selon Polybe

Une première surprise attend le lecteur de Daniel, s'il a d'abord lu Polybe. Les Romains ne sont, pour ainsi dire, pas présents en Orient ! Les Grecs occupent (encore) tout le tableau. Comment Antiochos est-il présenté par Daniel ? Il figure la onzième corne de la quatrième bête dans la vision de Daniel. Il est un « être méprisable », « arrivé au pouvoir par des détours »[28]. De fait, il n'avait pas droit au trône et, revenu de Rome où il avait été otage, il intrigua pour parvenir au pouvoir. Chez Daniel, seule une courte notation elliptique explique le retrait de son armée de l'Égypte qu'il avait envahie : « Des navires de Kittim viendront contre lui et il sera découragé.[29] » Qu'est-ce à dire ? Tout s'éclaire dès l'instant que l'on sait que, par Kittim, il faut entendre les Romains. Ce nom, employé dans la Bible, désignait à l'origine Chypre et par extension les peuples de l'ouest et donc les Romains. On n'est pas dans l'histoire mais dans la prophétie (en fait, dans la prophétie rétrospective et, donc, dans une manière d'écrire l'histoire). Polybe, de son côté, est on ne peut plus clair. Un sénatus-consulte, porté en 168 par C.

Popilius Laenas, ordonnait à Antiochos de cesser les hostilités contre Ptolémée et d'évacuer l'Égypte : « C'est ainsi, écrit-il, que les Romains sauvèrent le royaume de Ptolémée, alors qu'il était au bord de la ruine », ajoutant même, « si Antiochos n'avait pas été sûr que Persée avait été vaincu, il n'aurait pas obéi, je crois, aux injonctions des Romains »[30]. Polybe, lui, fait le lien entre les deux terrains.

Sur la mort d'Antiochos, Polybe est précis. Il est mort à Tabae, en Perse, à la fin de l'année 164. Ayant besoin d'argent, il résolut de piller un sanctuaire d'Artémis mais en fut empêché par les populations installées autour du sanctuaire et fit demi-tour. Selon certains, « il fut frappé de folie par la divinité à la suite de cette tentative impie »[31]. S'il se fait l'écho de cette rumeur, Polybe ne la prend pas à son compte, mais cette fin ne serait pas en désaccord avec les comportements de ce personnage à qui Polybe lui-même donnait plutôt le surnom d'*Epimanès* (le Fou) que celui d'*Epiphanès*[32]. Chez Daniel, le cadre de sa fin est tout autre et la mort du souverain relève de la prophétie eschatologique, en écho direct à des versets d'Ezéchiel et d'Isaïe. Elle arrivera « au temps de la fin » : Antiochos viendra « dans le Pays magnifique » (la Palestine) et seuls les ennemis traditionnels d'Israël seront épargnés ; il mettra la main sur l'Égypte et « il arrivera à sa fin sans que personne lui vienne en aide »[33]. Porphyre en avait justement déduit que la rédaction du livre avait été achevée avant la mort effective d'Antiochos, puisque en somme la prophétie s'était révélée inexacte. Polybe sert, en tout cas, de pierre de touche du réel pour les commentateurs de Daniel, qui le cite en contrepoint du récit qui évoque la disparition de la quatrième bête : « J'eus la vision, dit Daniel, que l'animal fut tué et son corps fut détruit, offert à l'embrasement du feu. Quant au reste des animaux, leur domination leur fut ôtée et une prolongation de vie leur fut offerte pour une époque, pour une période.[34] »

Quel est le problème de Polybe ?

Dans la préface de ses *Histoires*, Polybe s'exprime à la première personne. Daniel n'ignore pas le *je*, mais il apparaît seulement dans la seconde partie du livre : à partir du chapitre 7. La première partie ne connaît que la troisième personne. Comment Rome a conquis le monde en moins de cinquante-trois ans ? Tel est le moteur du questionnement d'un historien qui

veut comprendre et expliquer ce qui vient de se passer. Aux Grecs d'abord, mais aussi aux élites romaines. Aux uns, il veut expliquer leur défaite, aux autres leur victoire, et les amener à réfléchir sur ce qu'ils doivent faire de l'une et de l'autre. Comprendre en faisant appel à quel instrument intellectuel ? Pour appréhender au vrai le nouvel état du monde, il faut une nouvelle histoire. Avec la conquête romaine, l'histoire « s'est mise à former comme un tout organique » et les événements sont perçus comme « s'enlaçant » les uns aux autres sous l'action de la Fortune qui « a contraint toutes les affaires humaines à s'orienter vers un seul et même but ». Aussi l'historien doit-il faire en sorte que ses lecteurs puissent embrasser d'un seul regard « les ressorts qu'elle a partout fait jouer pour produire tous ces effets ensemble »[35]. Par cette phrase un peu compliquée, Polybe veut signifier que l'*autopsie* (nécessaire pour l'historien ordinaire) ne suffit plus au nouvel historien qui doit faire appel à une notion, empruntée à la philosophie, pour indiquer la saisie de la totalité : la *sunopsis*. Il doit atteindre pour lui-même jusqu'à cette vision d'ensemble, cette vue générale sur les choses, qui correspond au point de vue de la Fortune. Il lui faut voir *comme* la Fortune, adopter son point de vue et le restituer, du mieux qu'il peut, à son lecteur, afin de lui donner à voir cette histoire devenue universelle qu'il nomme histoire « générale ». La *sunopsis* est double : elle a une dimension épistémologique et une autre narrative. Mieux, elle cherche à faire se rejoindre le cognitif et le narratif. Mais, qu'il s'élève de l'autopsie jusqu'à la *sunopsis*, l'historien grec demeure à l'intérieur du champ du voir et dans la problématique du visible. Avec Daniel, autre est le point de départ : l'« histoire » vient de l'invisible, à travers les rêves et les visions, et elle se donne à voir sur le mode de la prophétie.

Qui est Polybe ? Un vaincu : il a vécu la défaite de Pydna ; socialement, il est un notable ; politiquement, il est hostile à la démocratie. Le vaincu est poussé à tenter de comprendre ce qui s'est passé, ce qui, selon lui, n'aurait pas dû se passer ainsi. À la question, qui fait l'histoire ? c'est-à-dire pourquoi Rome ? la réponse de Polybe est double. Ce qui advient est l'ouvrage de la Fortune (*Tuchê*), tandis que la puissance de Rome réside dans sa *politeia*, sa constitution, dont Polybe souligne qu'elle est le produit d'un long développement. Pourquoi se met-il à écrire de l'histoire, à faire de l'histoire ? Parce que, otage à Rome, toute action politique lui est désormais interdite. L'histoire intervient, peut-on estimer, comme un substitut, mais elle apporte aussi un supplément. Bien comprise, elle permet de produire

cette vision d'ensemble que l'action seule ne pourrait construire. Aussi se rallie-t-il au *topos* de l'utilité de l'histoire comme éducatrice. Elle est ce « maître qui donne la capacité de supporter avec noblesse les retournements du sort » par « le rappel des malheurs d'autrui »[36]. Peut-être sacrifie-t-il d'autant plus volontiers à l'éloge initial des vertus de l'histoire qu'il voudrait fort s'en persuader lui-même ?

Tout juste après Pydna, Paul-Émile, le général romain victorieux, s'adressait en grec à Persée, le roi déchu, pour l'inciter à plus de tenue face au malheur. La Fortune donne et reprend à son gré. Polybe ajoute qu'il a sans cesse à l'esprit un propos de Démétrios de Phalère (maître d'Athènes à la fin du IVe siècle), dans son traité d'inspiration péripatéticienne, *Sur la Fortune*, où il insiste sur son incessante et imprévisible mutabilité. Ce qu'elle vient d'accorder aux Macédoniens, jusqu'alors inconnus et victorieux des Perses, elle peut le leur reprendre un jour ou l'autre. N'annonçait-il pas, ajoute Polybe, cent cinquante ans à l'avance ce qui allait arriver[37] ? C'est là une reprise du vieux thème de l'instabilité (*asphaleia*) de toutes les choses humaines, dont Hérodote déjà avait fait un des ressorts de ses récits, mais, sous le nom de *Tuchê*, Polybe lui donne un tour stoïcien et plus contemporain.

Où écrit en effet Polybe ? À Rome et depuis Rome, où il conçoit et engage son grand projet. C'est là qu'il a l'« intuition » qu'à un monde nouveau il faut une nouvelle histoire. Comment saisir en effet ce qu'il nomme le *thaumasion,* l'*idion,* le *paradoxon* de la conjoncture et comment s'informer sur ce qui venait de se passer dans le reste de l'espace méditerranéen, s'il était retourné vivre à Mégalopolis ou même s'il avait séjourné à Athènes et fréquenté ses bibliothèques ? Il faut être à Rome et voir le monde depuis Rome. Mais c'est dans la tradition intellectuelle grecque qu'il va trouver les instruments d'une telle opération intellectuelle. Il y a bien sûr l'exemple de Thucydide, qui est sa grande référence historiographique, mais il ne suffit plus. Même s'il s'est employé à présenter le conflit qu'il a nommé la guerre du Péloponnèse comme un conflit qui, de proche en proche, a ébranlé le monde entier, on se trouve encore dans ce que Polybe nomme l'histoire « séparée » ou « morcelée ». Éphore, l'historien du IVe siècle, certes est salué, comme son seul véritable prédécesseur, mais la Fortune était encore loin d'avoir « tout incliné dans la même direction ».

Non, de façon étonnante, ce n'est pas chez un historien, mais chez un philosophe, critiquant l'histoire, qu'il trouve un appui décisif pour concevoir sa nouvelle histoire : l'histoire universelle. Il va en effet faire siennes les réflexions d'Aristote sur la poésie tragique et sur l'histoire, lancées au chapitre IX de la *Poétique*. Mais pour les retourner. Avec Aristote et contre lui, il peut formuler le cadre conceptuel de l'histoire nouvelle que personne n'a encore écrite. Or, le cours nouveau pris par l'histoire, depuis que Rome s'est imposée dans la Méditerranée, lui permet d'affirmer avec assurance la supériorité de l'histoire sur la tragédie : de l'histoire comme tragédie vraie[38]. À elle convient la définition du *muthos*, selon Aristote, comme « système de faits ». Elle forme un tout, elle a un début et une fin et tend vers une fin unique. Loin d'être confinée au particulier, elle a accès au général. Mais le « général » de Polybe n'est pas celui d'Aristote : par général, il faut entendre le tout, cette totalité que forme l'histoire depuis 220 et qu'il faut saisir d'un regard synoptique. L'histoire générale s'oppose à l'histoire partielle (*kata meros*) et s'entend finalement en un sens spatial, comme « histoire catholique » (*historia katholikê*)[39].

Quel est le problème de Daniel ?

En décembre 168, Antiochos Épiphane interdit le culte et consacre le Temple à Zeus Olympien. Commence le temps de l'abomination de la désolation. Le peuple se divise. Une révolte débute, conduite par Mattathias, puis par son fils Judas dit Maccabée. À la fin de 164, le Temple est reconquis, purifié, le culte rétabli. Daniel s'adresse aux juifs qui sont dans le malheur. Ils sont en butte aux menées criminelles et aux persécutions d'Antiochos Épiphane, mais certains ont pactisé avec l'ennemi grec, tandis que d'autres optent pour la voie de la révolte armée. Il ne s'agit pas de « supporter noblement les retournements » de la Fortune, pour reprendre le vocabulaire de Polybe, mais pieusement. Se révolter ne sert guère et l'action, en général, compte pour peu. Toujours, les prophètes se lèvent en un moment de crise ou de danger, mais le plus important est de reconnaître qu'on a péché, oublié l'Alliance et de s'en remettre à Dieu. Rien chez Daniel qui ressemble à une histoire maîtresse de vie, selon le *topos* grec : il n'y a à l'évidence nul espace pour un tel genre.

Car le problème est moins de savoir et de s'instruire que de saisir le véritable sens de ce qui est en train de se passer. Antiochos n'a pas surgi de rien, il s'inscrit, en fait, dans toute une lignée mauvaise commencée avec Alexandre, dont il est l'ultime et le plus cruel rejeton : l'arrogante onzième corne. Mais est désormais imminent pour la quatrième bête, la plus féroce de toutes, le temps de la fin. Roule déjà la pierre qui doit réduire en poussière la statue du rêve de Nabuchodonosor, en commençant par les pieds, faits d'un mélange de fer et d'argile. Et la disparition violente de la bête marquera le commencement du cinquième royaume, celui qui n'aura pas de fin[40]. Tel est le message dont est porteur Daniel, l'interprète des songes, choisi par Dieu comme prophète. Tel est le sens du rêve du roi Nabuchodonosor, tel est le sens de la vision des quatre bêtes sorties de la mer. Ainsi se répondent et se complètent les deux chapitres 2 et 7 du livre dans leur annonce de la fin des temps.

Qui est Daniel ? Un nom vénérable, signifiant « Dieu a jugé » et un nom encore assez disponible, ce qui n'était plus le cas des grands prophètes, à qui on ne pouvait prêter de nouvelles prophéties. Sous ce nom circulaient différentes histoires, dont témoigne abondamment la première partie du livre[41]. Il était connu comme devin : il avait reçu l'intelligence de toute vision et des songes et l'emportait sur tous les Chaldéens. Pour Flavius Josèphe qui le tient en haute estime, Daniel « a non seulement prophétisé des événements futurs, mais il a aussi fixé le moment de leur accomplissement » : il dévoile les temps et les dates. L'« abomination dévastatrice », révèle la toute fin du livre, durera mille trois cent trente-cinq jours[42].

De quels instruments dispose-t-il pour remplir sa tâche ? Il est visité par des rêves, il reçoit des visions et des révélations, qui sont aussi autant d'épreuves physiques[43]. Il s'adonne à toute une ascèse qui prépare et accompagne les révélations. S'il interprète, grâce à l'aide de Dieu, les rêves des souverains, il est incapable de « comprendre » ses propres visions. Il lui faut le truchement d'un ange, qui peut être Gabriel ou un autre, pour passer du voir au comprendre. De même quand il reprend le livre de Jérémie et médite la prophétie des soixante-dix ans qui devaient s'accomplir avant le retour de l'Exil et la reconstruction du Temple, c'est Gabriel qui lui donne la clé : il faut entendre soixante-dix semaines d'années, soit 490 ans. La vision est donnée, et non construite (on est bien loin de la *sunopsis* polybienne), et même son interprétation requiert l'intervention d'un intermédiaire non

humain seul autorisé à donner le sens de ces prophéties (pourtant rétrospectives). La grande vision qui organise la fin du livre comporte tout un chapitre qui est, en fait, une histoire du Moyen-Orient entre le IVe et le IIe siècle avant notre ère, mais vue, en réalité, de Jérusalem. Cette histoire écrite au futur se donne sur le mode de la prophétie.

Officiellement, Daniel séjourne à Babylone. Otage, comme Polybe, il est choisi pour être instruit au palais royal. Là, il aura plusieurs occasions de déployer son savoir. Mais le livre a été, en fait, rédigé à Jérusalem, dans un milieu sectaire. On l'a rapproché des Esséniens, des Assidéens, des Anawim, des reclus de Qoumrân[44] ? Le livre nomme les *maskilim*, les « gens réfléchis », chargés d'instruire la foule[45]. Il est clair, en tout cas, que le livre de Daniel s'écrit entièrement à partir de et à l'intérieur du corpus prophétique déjà établi. Dans le milieu de scribes où il a été composé, on lit, on relit, on médite, on écrit et on réécrit. Polybe voyait depuis Rome, et il voulait faire voir aux Grecs et aux Romains ce que ni les uns ni les autres, pour des raisons différentes, n'avaient encore pu ou voulu voir. Il opère un décentrement : aux Grecs, il montre la Méditerranée devenue romaine, aux Romains, il offre de se voir, pour ainsi dire, de l'extérieur : à la troisième personne. Si Daniel prétend voir l'histoire à venir depuis Babylone, tout est perçu depuis Jérusalem dans le moment même de la persécution d'Antiochos. Sa vision est templo-centrée.

Le récit de Daniel commence avec le siège de Jérusalem par Nabuchodonosor et s'achève sur l'envahissement de la Palestine par Antiochos et la profanation du Temple, malheur annonciateur de la fin des temps. Le retour de Babylone, à la suite de l'édit de Cyrus, et la reconstruction du Temple n'ont pas ouvert le temps eschatologique annoncé par Jérémie. Si bien que, avec le recul, la période qui va de l'Exil à Antiochos semble n'en faire qu'une seule. La profanation est une nouvelle destruction, voire sa reprise ou sa continuation. Il y a donc lieu d'interroger, à nouveau, les prophètes du retour et de méditer les paroles de Jérémie. De cette méditation inspirée (*pesher*), il ressort, nous l'avons vu, que la signification complète des soixante-dix ans était certes 70 (avec le retour effectif à Jérusalem), mais aussi soixante- dix semaines d'années (490 ans). S'ouvre là un interminable travail d'ajustement, que les chrétiens poursuivront avec une ardeur considérable, puisque, pour eux, Daniel ne peut qu'annoncer la venue du Christ.

Pourquoi, peut-on s'interroger, se transporter (fictivement) au VIe siècle avant notre ère pour parler du présent ? Pourquoi antidater ainsi ? Quelle est la nécessité de ce détour et de ce masque ? Pourquoi la pseudépigraphie ? Le livre prend soin d'inscrire au début de chaque chapitre cette chronologie apparente, ponctuée par la suite des rois que sert successivement Daniel : de Nabuchodonosor à « Darius le Mède » et « Cyrus le Perse ». Ce procédé sert aussi à relier les deux parties du livre (les chapitres 1 à 6 et les chapitres 7 à 12) et à faire un récit continu de ces histoires diverses évoquant le temps de l'exil à Babylone et parlant de la persécution présente. Mais le point important est que la façon d'établir un point de vue, de l'exprimer et peut-être de peser sur la situation présente, passe par la prise de distance de la vision prophétique. Peut-être même est-ce la seule manière de formuler des énoncés qui soient recevables parce que dans le vrai de l'époque et du lieu. C'est la condition de l'autorité. De l'autopsie de Daniel (de ses visions perçues par lui seul, même quand il se trouve avec d'autres), Dieu est le seul garant. De plus, ces paroles, est-il répété à Daniel, doivent demeurer « scellées » jusqu'au temps de la fin. Que le sceau soit justement brisé maintenant renforce la preuve que, décidément, la fin est proche.

La question de la succession

Daniel est demeuré associé à la théorie de la succession des empires, qui constitue un des grands schémas organisateurs de l'histoire européenne. Ce schéma est-il grec, perse ou autre ? Je ne suis pas sûr que la réponse soit univoque et mon propos n'est pas de m'engager dans ce débat, ici, et je me limiterai à quelques observations sur Polybe et Daniel[46]. Dans la vision polybienne de l'histoire, le thème de la succession des empires joue-t-il un rôle ? Quand, dans sa préface, il énumère les puissances qui, selon lui, ont précédé Rome, il ne trace pas une généalogie du pouvoir, il entend comparer (*paraballein*, *sugkrinein*) les puissances (*dunasteiai*) les plus fameuses avant Rome, qui se révèle, au total, incomparable. Car, jamais, il n'y a eu une telle puissance[47]. Pour lui, les seules puissances méritant comparaison et confrontation sont les Perses, les Lacédémoniens et les Macédoniens. Mais avec la conquête romaine, l'échelle change. Jusqu'alors, on avait affaire à des puissances régionales. Les Perses n'ont pu sortir de l'Asie, les Lacédémoniens n'ont lutté que pour la domination en Grèce et les

Macédoniens n'ont rien tenté en direction de l'ouest. Il se trouve que ces dominations se succèdent, mais ce point ne retient pas l'attention de Polybe, soucieux de comparaison avant tout, c'est-à-dire du caractère incomparable de Rome, qui a su se doter du meilleur système politique du temps. Des puissances se suivent, mais rien ne se transmet de l'une à l'autre, même pas le pouvoir ou du pouvoir.

Qu'en est-il alors chez Daniel, référence toujours invoquée du thème de la succession des empires jusqu'à l'époque moderne ? Même la démolition, toute pleine d'ironie, de la théorie des quatre monarchies, formulée par Jean Bodin au XVI^e^ siècle, ne mettra nullement fin à son usage[48]. Pour Daniel non plus, le plus important n'est pas la succession comme telle : le transfert du pouvoir, qui passe d'un roi à un autre. L'accent n'est pas mis sur une continuité de la puissance qui se transmettrait des uns aux autres. Ce à quoi il convient, bien plutôt, de prêter attention est que l'un finit et un autre commence, car « Dieu change les moments, les temps et les rois »[49] (*kairous, chronous, basileis*). C'est une invite, non pas à méditer sur le pouvoir lui-même et sa transmission, mais à reconnaître la toute-puissance divine. Dieu est le maître de l'histoire : en toute occasion.

Antiochos, encore lui, incarne l'exact contre-exemple ? N'a-t-il pas eu l'idée de « changer les temps et la loi », c'est-à-dire de prétendre s'arroger un pouvoir qui ne relève que de Dieu seul[50] ? L'image de la statue du rêve combine succession et contemporanéité. On va de la tête aux pieds et de l'or au fer mêlé d'argile, donc succession, mais c'est bien toute la statue qui est pulvérisée par la pierre, qui s'est détachée du rocher. « Pendant les temps de ces rois, le Dieu des cieux suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit et dont le règne ne passera pas à un autre peuple. Il pulvérisera et anéantira tous ces royaumes-là et quant à lui il subsistera toujours.[51] » Importe, face à tous les autres, le cinquième royaume, celui qui n'aura pas de fin. De même les quatre bêtes sont vues sortant ensemble de la mer et, selon l'interprétation donnée à Daniel, « ce sont quatre rois, qui se lèveront de la terre »[52]. Les visions se succèdent, les rois aussi, mais, en un autre sens, ils demeurent contemporains les uns des autres jusqu'à l'instauration du royaume qui ne sera pas détruit de celui qui est comme un fils d'homme.

En matière d'histoire universelle, la proposition de Polybe n'aura guère d'avenir direct. S'imposera, bien plutôt, la définition de Diodore de Sicile qu'illustre sa *Bibliothèque historique*. Elle est aussi simple que robuste : un livre unique, fait d'autres livres, et une histoire continue, comme s'il

s'agissait d'une seule cité, en partant de la plus haute Antiquité possible pour aller jusqu'au présent de l'auteur. En revanche, l'histoire universelle, selon Daniel, ne cessera d'être sollicitée. Dans deux directions : celle de la voie apocalyptique et du calcul de la fin ; celle de la succession des empires. La *translatio*, pour lui donner son nom latin.

Le « territoire » de l'historien antique

Quels ont été les lieux où l'histoire s'est installée et quelles places ont été revendiquées par l'historien ? Pour reprendre une expression, assez fameuse un temps, quel a été « le territoire de l'historien »[53] ? En me limitant à quelques coups de projecteur, je m'arrêterai sur des lieux dont les effets configurants ou de cadrage sur le statut de l'histoire et la figure de l'historien ont été de longue portée : par-delà le monde antique, à l'instar de l'intervention d'Aristote[54]. Ces lieux sont d'abord des noms propres.

Les initiateurs

Le premier coup de projecteur nous replace au moment du lent basculement inaugural, dont je me suis occupé à plusieurs reprises, celui qui intervient entre Homère et Hérodote. Avec, d'un côté, la disparition d'une instance de parole et d'une forme de récit ayant en charge les hauts faits des héros : l'épopée. De l'autre, l'émergence d'un récit prenant en charge « ce qui est advenu du fait des hommes ». Le dispositif de la parole épique reposait sur le couple formé par la muse et son interprète, l'aède. C'est sur fond de son délitement, de la perte de croyance en cette parole inspirée que va finalement émerger, trouver les mots pour se dire et une forme pour se déployer, la proposition d'Hérodote[55].

Tout est là dès sa première phrase, indéfiniment scrutée et commentée. Un nom, qui est aussi une déclaration de méthode : l'*historiê*. Un nom propre (le sien) ; un objectif : retarder l'oubli qui tout efface, en racontant ce qui s'est fait de grand tant du côté des Grecs que des Barbares ; un sujet précis : la guerre qu'ils ont menée et, en particulier, ce qui a fait qu'ils se sont combattus (les raisons, les causes et les responsabilités). Par cette prise de parole initiale en son nom propre, Hérodote répond à plusieurs questions

du moment : « Que faut-il pour s'autoriser à dire je ? », « Où doit se tenir celui qui mène l'enquête ? ». N'ayant plus accès à l'omnisciente vision de la muse, il peut seulement recourir à l'*historiê*, s'engager dans une procédure d'enquête, qui est le premier moment de son opération historiographique. Valant d'abord comme un substitut, l'enquête devient finalement un analogue de la vision de la muse, qui, elle, savait parce qu'elle était présente à tout. Ne s'autorisant au total que de lui-même, le narrateur-historien entend « avancer dans son récit en faisant mémoire pareillement (*homoiôs*) des grandes et des petites cités des hommes ».

Si l'enquête tout à la fois évoque le savoir de l'aède et rompt avec lui, il y a un autre geste de commencer, qui fait surgir la figure du devin et convoque le champ de la divination. Hérodote *historei*, mais il *sêmainei* aussi : il désigne, révèle, signifie. Dès le prologue, exactement au moment où, pour la première fois, il prend la parole en disant « je », il *sêmainei*. Il révèle, signifie, par exemple, celui qui le premier a pris l'initiative d'actes offensants à l'égard des Grecs, à savoir Crésus, le roi de Lydie. Par cette recherche et cette désignation en responsabilité, Hérodote ne se présente pas en devin ou ne joue pas au devin, mais il reprend, au titre de son propre savoir, un style d'autorité de type oraculaire. Ainsi investis, *historein* et *sêmainein* fonctionnent comme deux verbes-carrefour, où viennent se loger et s'entrecroiser des savoirs anciens et des nouveaux savoirs. Ils sont deux opérateurs pour « voir clair » plus loin, au-delà du visible, dans l'espace et dans le temps, deux gestes qui donnent son style à la pratique du premier historien et dessine un possible territoire. Ni aède ni devin, mais entre l'aède et le devin[56].

Quelques décennies plus tard, comment Thucydide désigne-t-il ce qu'il fait ? Évitant soigneusement *historiê*, *historein,* mais aussi *sêmainein*, il désigne d'emblée son mode d'intervention par un verbe d'action, technique presque : *sungraphein*[57]. « Thucydide d'Athènes a consigné par écrit la guerre […] comment ils firent la guerre » (*sungraphei ton polemos, hôs epolemesan*). Rappelons que s*ungraphein* et *sungrapheus* deviendront par la suite des termes usuels pour désigner l'écriture de l'histoire et l'historien. Dès lors, deux voies s'ouvrent pour l'histoire : celle de l'historien en enquêteur, celle de l'historien en rédacteur. Avec, dans les siècles suivants, une généralisation du terme *historia* (en grec et en latin), alors même que la part d'enquête allait en s'amenuisant et que celle de l'écriture allait grandissant.

À la différence d'*historein*, qui indique une méthode et une posture (remontant jusqu'à celle de l'*histôr* archaïque et homérique), *sungraphein*, qui ne porte que sur le dernier temps de l'opération historiographique, la mise en forme, ne dit rien de la méthode. Aussi Thucydide s'en explique-t-il dans les chapitres suivants, en faisant non un exposé de méthode, mais une extraordinaire démonstration de sa méthode en acte. Tout en recherchant ce qu'il y a de sûr dans le passé de la Grèce, il pose, en effet, les limites de la connaissance historique, dont la pierre de touche est l'autopsie, mais une autopsie qui, pour être validée, requiert une rigoureuse critique des témoignages. Ce qui a pour conséquence de limiter la vérité de l'histoire au cercle du présent. Pour les temps antérieurs, il faut s'employer à « trouver » les faits. Comment ? En recueillant des *semeia* (signes) et des *tekmeria* (des éléments de preuves), des indices, que l'on passe au crible, en vue d'arriver à une forme de connaissance qui ne dépasse pas l'ordre de la *pistis*. Soit une forme de connaissance proche de celle du juge qui, au terme du procès, s'est forgé une intime conviction.

Loin des figures de l'aède et du devin, l'historien de Thucydide inscrit sa démarche exigeante entre l'œil du médecin (autopsie) et la pratique du juge (*pistis)*. Il entend bien rompre ainsi avec tous ceux qu'il désigne et dénigre comme *logographoi*, « écriveurs de récits » (*stories*), à commencer par Hérodote (qui n'est pas nommé). En visant à séduire ceux qui les écoutent, ces derniers sont dans le plaisir de l'instant et dans l'éloquence d'apparat, alors que lui ne vise que la seule utilité. S'il signe bien sa « sungraphie » de son nom propre, il est économe du « je » de la première personne.

En revanche, Thucydide partage avec Hérodote l'exigence de la prise en charge des deux côtés : les Grecs et les Barbares pour l'un, pour l'autre, les Athéniens et les Lacédémoniens. Elle vient directement d'Homère et de l'épopée. Du haut de l'Olympe, Zeus voit, en effet, simultanément les Achéens et les Troyens. Comment transposer cette exigence quand on ne bénéficie plus de la vision divine surplombante ? Pour raconter tout ce qu'ont accompli de grand les Grecs et les Barbares, Hérodote dispose de l'enquête, c'est-à-dire concrètement de ses voyages, de l'exil qu'il a connu, de sa vie non pas *apolis*, mais entre deux cités (Halicarnasse et Thourioi, en Grande Grèce). Thucydide déclare expressément que c'est son exil de vingt années qui lui a permis d'« assister aux affaires des deux côtés »[58].

Telles sont les positions à la fin du v^e^ siècle. Xénophon, qui suit immédiatement, ne nous éclaire guère, tout au contraire. Son intervention

indiquerait plutôt une perte des repères et un brouillage. On a remarqué que ses *Helléniques*, l'histoire qui prend la suite de celle de Thucydide, s'ouvrent et s'achèvent sur deux formules d'un laconisme extrême : « Après cela… » (*meta de tauta*). Avec le premier, il enchaîne directement sur la dernière phrase de la *Guerre du Péloponnèse*, tandis que le second invite un éventuel successeur à prendre sa suite. Entre les deux, un homme qui avait quitté Athènes après 403 mit par écrit toute cette confusion. Ni préface ni conclusion, nul exposé de méthode, aucun nom propre n'explicitent un projet, ne fixent les contours d'une ambition ou ne précisent des attentes. Faut-il en inférer qu'un lecteur savait, dès les premiers mots, à quoi s'en tenir ? Le genre était-il suffisamment reconnaissable ? Suffisait-il de prendre la suite de Thucydide, qui, lui-même, avait pris celle d'Hérodote ? Ajoutons encore que, dans l'*Anabase*, il use de la troisième personne pour parler de ses propres actions, et il va même jusqu'à attribuer l'ouvrage à un certain Thémistogène de Syracuse. Pourquoi recourir à un pseudonyme ? Pour pouvoir faire ainsi plus tranquillement son propre éloge, subodore Plutarque ! Par cette remarque, Plutarque témoigne d'un problème qui va prendre une grande importance, celui de la lancinante distinction entre l'éloge et l'histoire. Polybe déjà s'y affrontera, mais quand Xénophon écrit, le discours d'éloge, dont Isocrate se targue d'avoir été l'initiateur, en est encore à ses débuts. En recourant à ce procédé, il maintient, en tout cas, la position d'extériorité de l'historien, qui ne saurait être un protagoniste direct de ce qui est rapporté, mais la pousse au point d'effacer le narrateur : il n'est pas là, ou il est un autre. Nous retrouverons cette tentation.

Un *outsider*

Par ses interventions, peu nombreuses mais de grandes conséquences, Aristote procède, presque sans le vouloir, à une mise en ordre, qui a d'abord été une mise en question des prétentions de l'historien, dont le territoire s'est trouvé réduit et morcelé. Dans la liste de ceux que je nomme les *outsiders* de l'histoire, il a été, en effet, l'un des plus considérables. À preuve, ses toutes récentes mobilisations par Paul Ricœur et Carlo Ginzburg pour réfléchir sur le statut de l'histoire aujourd'hui, alors même, on l'oublie un peu vite, que l'histoire n'a jamais été son problème central. En élargissant cette observation, on est d'ailleurs amené à voir se répéter ou se prolonger

ce paradoxe au cours des siècles : nombre des interventions majeures sur ce qu'est, n'est pas ou devrait être l'histoire ont été le fait d'*outsiders*. Tout commence avec le vide et l'appel créés par l'effacement de l'épopée : on est avant l'histoire, mais Homère, par position un outsider, n'en a pas moins orienté l'émergence de l'*historia*. Vient ensuite l'*oukase* d'Aristote (polémiquant, en fait, avec Platon sur le statut de la poésie), puis ce sont Cicéron (qui a longtemps joué avec l'idée d'écrire l'histoire, à commencer par la sienne), suivi au IIe siècle par Lucien de Samosate, qui est tout sauf un historien.

Pour Aristote, l'histoire, rappelons-le, ne relève pas de la *poiesis,* n'a pas accès à la *mimesis*, pas plus qu'elle ne peut prétendre à l'*epistemê*. De surcroît, elle n'a pas de place à elle dans les trois genres de discours (et trois seulement) distingués dans la *Rhétorique* : le délibératif, le judiciaire et l'épidictique. La tâche de l'historien est seulement de « dire ce qui s'est passé » (*ta genomena legein*), et non pas ce qui pourrait ou devrait se passer. À la différence de la poésie tragique, l'histoire n'a donc pas accès aux registres du nécessaire, du vraisemblable ou du possible. Si Aristote relève ce qu'elle n'est pas, il ne se soucie guère, en revanche, de présenter de manière un peu organisée ou systématique ce qu'elle est ou pourrait être.

On ne trouve, en effet, que des notations éparses et indirectes. Comme récit, elle a, avant tout, pour domaine le particulier. Quand on passe du côté de la délibération des assemblées, elle peut valoir comme une aide à la décision politique, mais il s'agit de l'*historia* entendue comme recueil d'exemples et collecte de données. Elle apporte un complément ou un supplément d'*empeiria*. En position ancillaire, elle fournit de quoi argumenter, plus précisément, de former des prémisses instruites pour produire le syllogisme, propre à la rhétorique, à savoir l'enthymème. En ce sens limité, *historia*, comme compilation et confection de listes, rencontre ce que l'on nommera plus tard la recherche antiquaire, dont Arnaldo Momigliano voyait les débuts chez le sophiste Hippias. Pour Aristote, cette *historia*, prise en un sens restreint, ne relève pas de la rhétorique, mais elle est « l'affaire de la politique »[59] et vise, sans se soucier du passé comme tel, une utilité immédiate. Retenons, pour finir, qu'Aristote connaît et emploie, dans la *Poétique*, le nom *historikos* pour désigner un praticien de l'*historia*.

Une réplique historienne

À lire les premières pages de Polybe, on retire l'impression d'une histoire assurée d'elle-même et d'un historien confiant dans son rôle. De fait, il propose hardiment une nouvelle histoire pour un nouveau monde : celui issu de la domination romaine. Otage à Rome, il a « vu » l'histoire mondiale ou globale et a compris que Rome en était l'instrument. Son concept organisateur est celui de *sumplokê* (entrelacement). Avant l'année 220, ce qui se passait dans le monde avait un caractère « disséminé », car « il n'y avait pas plus d'unité de conception et d'exécution que d'unité de lieu ». Après, en revanche, quand s'engage la deuxième guerre punique, l'histoire « s'est mise à former comme un tout organique et les événements comme un tissu qu'on tisse, à s'enlacer les uns aux autres », sous l'action de la Fortune qui « a contraint toutes les affaires humaines à s'orienter vers un seul et même but »[60]. Il s'ensuit que l'*autopsie* ne suffit plus au nouvel historien qui doit faire appel à une notion, empruntée à la philosophie, pour indiquer la saisie de la totalité : la *sunopsis*. Il doit atteindre pour lui-même jusqu'à cette vision d'ensemble, cette vue générale sur les choses, qui corresponde au point de vue de la Fortune. Il lui faut voir *comme* la Fortune, adopter son point de vue et le restituer, du mieux qu'il peut, à son lecteur, afin de lui donner à voir cette histoire devenue universelle qu'il nomme histoire « générale ». La *sunopsis* est double : elle a une dimension épistémologique et une autre narrative.

Où Polybe écrit-il ? À Rome et depuis Rome. Mais c'est dans la tradition intellectuelle grecque qu'il va trouver les instruments rendant possibles une telle opération intellectuelle. Il va faire siennes les réflexions d'Aristote sur la poésie tragique et sur l'histoire. Mais pour les retourner. Avec Aristote et contre lui, il peut formuler le cadre conceptuel de l'histoire nouvelle que personne n'a encore écrite. Or, le cours nouveau pris par l'histoire, depuis que Rome s'est imposée dans la Méditerranée, lui permet d'affirmer avec assurance la supériorité de l'histoire sur la tragédie : de l'histoire comme tragédie vraie[61]. À elle convient la définition du *muthos*, selon Aristote, comme « système de faits ». Elle forme un tout, elle a un début, un milieu et une fin. Loin d'être confinée au seul particulier, elle a accès au général. Mais le « général » de Polybe n'est pas celui d'Aristote : par général, il faut entendre le tout, cette totalité que forme l'histoire depuis 220 et qu'il faut saisir d'un regard synoptique. L'histoire générale s'oppose à l'histoire partielle (*kata meros*) et s'entend finalement en un sens spatial, comme « histoire catholique » (*historia katholikê)*[62].

Pour Polybe, la place de l'historien n'est pas dans les bibliothèques, mais sur le terrain. Ce qui compte, c'est « l'expérience acquise dans l'action et l'épreuve ». C'est pourquoi Ulysse représente pour lui l'idéal de l'historien, lui qui a bourlingué, vu et enduré. Par épreuve, il faut entendre la peine qu'il faut prendre et les risques qu'il faut courir pour enquêter, aller voir, interroger des témoins, mais aussi l'exil. Polybe en sait quelque chose, lui qui a passé dix-sept ans à Rome. Il n'hésite pas non plus à mobiliser Platon pour faire la promotion de l'historien. De même que les sociétés n'iront bien que lorsque les rois seront philosophes ou les philosophes rois, de même l'histoire n'ira bien que lorsque les hommes d'État considéreront que l'écrire est la plus belle et la plus nécessaire des tâches, ou quand les futurs historiens comprendront qu'une formation politique est indispensable. Il voudrait tant qu'on ne séparât pas faire l'histoire et l'écrire, lui qui s'est probablement converti à l'histoire parce qu'il ne pouvait plus être dans l'action. Mais ces belles proclamations n'ont pas dû impressionner beaucoup, dans la mesure où l'histoire avait déjà perdu la partie face à la philosophie et où à Rome elle était reléguée hors du champ des affaires sérieuses.

Un deuxième *outsider*

De Polybe à Cicéron, nous restons à Rome, mais s'ouvre une séquence de grande conséquence. Car l'enjeu va être de fixer qui contrôle le territoire de l'histoire. Jouit-il d'une certaine autonomie ou bien n'est-il qu'une province de la rhétorique ? Plus précisément, se formule avec Cicéron un paradoxe promis à un long avenir. Il tient dans les deux propositions suivantes : l'histoire ne relève pas de la rhétorique, mais il revient à l'orateur, plus qu'à tout autre, de l'écrire. Quel peut être, dans ces conditions, le lieu de l'histoire, si l'on soutient que l'historien n'est pas un orateur, mais que l'orateur est, par position, le meilleur historien ?

Si l'on ouvre les principaux traités oratoires de Cicéron, on constate que les trois genres de discours d'Aristote sont bien toujours là. Trois et trois seulement, mais, en réalité, ils sont deux plus un. Car la ligne de partage principale est celle du *negotium* et de l'*otium*. L'*otium*, c'est le forum, soit l'espace du judiciaire et du délibératif ou de la politique, donc le domaine de la rhétorique, avec comme personnage central l'orateur, tel que Cicéron

l'incarne. Tout le reste, soit tous les autres discours, relève de l'*otium*, donc du troisième genre : l'épidictique. L'histoire, qui est dans ce reste, appartient donc sans conteste à l'épidictique. Il est d'ailleurs frappant de constater que, lorsque Antoine, dans *De l'orateur*, traite de l'épidictique, il ne parle que de l'histoire. Certes, il n'ignore ni Hérodote, ni Thucydide, ni Polybe, mais ces intellectuels grecs, aussi talentueux que l'on voudra, on les lit pour se délasser et pour le plaisir (*delectationis causa*). L'histoire ne fait pas partie des activités sérieuses. La voilà ramenée du côté du plaisir d'où Thucydide avait voulu l'extraire. Si l'on suit Cicéron : exclue du forum, cantonnée à la sphère de l'*otium*, l'histoire vaut d'abord ou seulement pour le plaisir du style.

Pourrait-elle au moins tirer un bénéfice du fait d'échapper à la rhétorique ? Pas même, et c'est la seconde proposition. Dans la mesure où l'épidictique est le « berceau » (*nutrix*) de l'éloquence – ainsi qu'en témoignent les grands discours d'Isocrate –, dans la mesure aussi où l'épidictique relève de la rhétorique (comme troisième genre selon Aristote), l'orateur entend affirmer aussi son emprise sur l'épidictique, et donc finalement sur l'histoire. Pour l'orateur, dans son acquisition de la maîtrise du dire, le genre épidictique peut jouer le même rôle que la palestre pour la préparation au combat. Or, avec la fin de la République et l'instauration du principat, les combats du *forum* ne vont cesser de perdre de leur substance, tandis que l'épidictique, lui, va prendre de plus en plus de place : jusqu'à devenir le milieu de naissance de la « littérature ». Face à l'expansion croissante de l'épidictique, qui risquait d'absorber l'histoire, en la réduisant à n'être guère plus qu'une forme plus ou moins travaillée du discours d'éloge, les historiens n'ont cessé de chercher à prendre leurs distances, à installer des barrières, en plaidant la spécificité de leur démarche, ses difficultés et l'utilité de leurs résultats.

Un siècle plus tard, Quintilien, qui reçoit de Vespasien la première chaire de rhétorique, réaffirme la traditionnelle distinction du *forum* et du reste. Puis, comme son sujet est la formation de l'orateur, il indique quel profit on peut attendre de la lecture des historiens. « L'histoire peut aussi [comme la poésie] procurer à l'orateur un certain suc abondant et agréable ; mais il faut la lire […], de façon que nous sachions que la plupart de ses qualités sont à éviter par l'orateur. En effet, très proche des poètes, elle est en quelque sorte un poème en prose (*carmen solutum*) et elle est écrite pour raconter (*ad narrandum*), non pour prouver (*ad probandum*), et, de plus, la totalité de

l'œuvre est composée non pour accomplir une chose ou pour un combat immédiat, mais pour rappeler les faits à la mémoire de la postérité et pour la renommée du talent [de l'historien].[63] » Rien là de bien neuf, sauf cette façon de mettre les points sur les *i.* N'étant pas dans le combat, elle n'a ni à prouver (*probare*) ni à toucher (*movere*). Ne la concernent, en effet, ni les preuves objectives, mobilisées dans ces parties de la plaidoirie que sont la *confirmatio* et la *refutatio*, ni les preuves subjectives, celles qui font appel au sentiment et à la passion, qu'on présente au moment de conclure (*peroratio*). On mesure l'écart considérable qui s'est creusé avec la *Poétique*, quand on voit Quintilien la présenter sans sourciller comme une sorte de poème en prose, alors que, pour Aristote, Hérodote, même mis en vers, serait resté de l'histoire. La poésie est désormais affaire de mètres et d'images et le moment aristotélicien de la poétique est très loin, au point qu'il fait plutôt figure d'*hapax*. Autre est désormais le partage des genres, mais la question de la place de l'histoire n'en demeure pas moins posée, elle qui n'a jamais réussi à se faire reconnaître comme un genre à part entière. Du moins jusqu'à l'époque moderne : jusqu'à l'émergence du concept moderne d'Histoire.

Un troisième *outsider*

Lucien est lui aussi, si j'ose dire, un *hapax* dans son genre. Son *Comment écrire l'histoire* est le seul traité antique sur l'histoire qui nous soit parvenu[64]. Il n'est assurément pas l'œuvre d'un historien, mais d'un homme de lettres réputé pour son esprit caustique, ses critiques acerbes, son écriture parodique, qui a enchanté les humanistes, à commencer par Érasme. Syrien d'origine, grec de culture, ayant résidé à Athènes, il a servi dans l'administration impériale sous Commode. Sans conteste un *outsider*, il va, pourtant, passer pour un *insider*, puisque son traité (écrit en 166), porté ensuite par les *Artes historicae*, a eu un écho considérable de la Renaissance jusqu'au XIX^e^ siècle.

Il a fort bien assimilé la séquence Cicéron-Quintilien, d'où il résulte que l'histoire est dans la position paradoxale d'être à la fois en dehors du champ de la rhétorique et sous sa juridiction : en somme, d'avoir et de ne pas avoir de territoire en propre. Il sait fort bien aussi que, désormais, l'histoire ne peut plus être écrite en dehors du contrôle du prince. Le prétexte de son

traité est justement les récits de la récente guerre parthique, conduite sous le commandement théorique de Lucius Verus (qui en a profité pour se parer du titre de *Maximus*). Mais, dans le même temps et contradictoirement, il dessine un portrait de l'historien en Thucydide *redivivus*. D'un côté, il codifie la façon d'écrire l'histoire, comme si elle relevait uniquement du délassement et de l'épidictique. De l'autre, il réaffirme fortement l'exigence d'utilité, donc de vérité de l'histoire, donc sa nécessaire extériorité à l'épidictique ainsi que sa distance par rapport à la poésie. Aussi doit-il écrire et répéter qu'entre l'histoire et l'épidictique existe une véritable « muraille »[65]. Le risque principal de confusion est vraiment bien là.

Avec ces injonctions, il ne fait que réactiver, du moins le croit-il, le fameux distinguo posé par Thucydide entre les récits des logographes, qui ont en vue le plaisir de l'instant, et le sien, qui, ne visant que l'utile, se donne comme un acquis pour toujours. Mais, depuis sa formulation par Thucydide, près de sept siècles ont passé et des milliers d'histoires ont été écrites ! Si, lisant le *Comment*, on fait la somme de ce que l'histoire ne doit pas être et de ce qu'elle doit être, de ce que ne doit pas faire et de ce que doit faire l'historien, le résultat donne un lieu impossible et, surtout, une place intenable. Puisque l'historien devrait être « étranger dans ses propres livres », ne pas écrire pour ses contemporains et être, pour tout dire, *apolis*[66]. Qu'est-ce là sinon la forme extrême de l'abnégation de l'historien ? Jusqu'à sa négation : il n'est personne et de nulle part. Comme Xénophon, sauf que ce dernier écrivait de l'histoire immédiate. Ces formulations, dira-t-on, ne sont pas à prendre au pied de la lettre, surtout quand elles sont proférées par un Lucien.

L'aporie n'en demeure pas moins. Telle qu'on l'écrit, l'histoire est ridicule, telle qu'on devrait l'écrire, elle est impossible. Le ridicule est, d'abord, celui que Lucien dénonce chez les historiens de la guerre parthique qu'il se complaît à mettre en scène au début de son traité. Stigmatisant l'hypertrophie de leur ego, eux qui se prennent aisément pour Hérodote, Thucydide, voire Homère, il épingle leurs déclarations ampoulées d'autopsie, alors même qu'il est patent qu'ils n'ont jamais vu ce qu'ils racontent. Ce qui ruine d'emblée leur crédibilité : ils prétendent se réclamer de l'*historia*-enquête, alors qu'ils n'ont jamais mis les pieds hors de chez eux. Ils usurpent une place et bafouent le contrat qui est constitutif de ces récits.

Nous pourrions nous en tenir à ce constat. Mais Lucien n'a pas encore dit son dernier mot sur l'histoire. Dans un autre traité, *Histoires vraies*, qui gagne à être lu en même temps que le *Comment*, il semble, en effet, achever de ruiner les prétentions de l'histoire et des historiens. Lucien y met en scène un narrateur qui dit « je » et porte le nom de Lucien : auteur et personnage, tout à la fois. L'exact contre-pied de Xénophon ! Le contrat explicite de lecture est le suivant : « Comme je n'ai rien vécu d'intéressant, j'ai décidé d'écrire au sujet de ce que je n'ai ni vu ni éprouvé, ni appris d'autrui, et en outre de ce qui n'existe en aucune façon et ne peut absolument pas exister. » Donc, il ne faut pas me croire. Suivent des aventures qui sont des exagérations parodiques d'auteurs connus, à commencer par Homère, Hérodote, Ctésias, Iamboulos et bien d'autres. Le « je mens » est ainsi entièrement fait des mensonges des autres, à ce détail près qu'eux prétendaient dire vrai. Par ce dispositif de parole, Lucien mine toute prétention à dire vrai des récits de voyage et des histoires. Entre ces auteurs et les ridicules « historiens » des guerres parthiques, qui sont eux aussi des imitateurs, il n'y au fond pas de différence. Du début à la fin, on se meut dans un jeu de renvois textuels, dont il semble impossible de sortir.

Mais, parallèlement à ce dynamitage en règle, Lucien défend une position, toute contraire, de défense de l'histoire. De l'histoire, telle que l'incarne celui qui représente pour lui la loi et les prophètes : Thucydide. De l'histoire qui a pour visée la vérité, dont Thucydide est le porte-parole. Il s'ensuit que l'histoire est possible, puisque, une fois au moins, elle a été. C'est la preuve par Thucydide. Mais la vérité repose uniquement sur la fiabilité de l'historien (cela ne s'apprend ni ne se codifie) : il en est le seul garant. Ainsi, grâce à l'intercession de Thucydide, Lucien récupère et la vérité et l'utilité, soit un discours historique qui n'a dès lors aucune peine à se distinguer de l'éloge, à tenir en lisière la poésie et qui, pour dire au mieux « comment ça s'est passé », devrait arriver à une sorte de rhétorique non rhétorique.

Or que voulait faire Thucydide ? « Mettre par écrit la guerre », c'est-à-dire « comme/comment ils se firent la guerre » (*sungraphei ton polemon, hôs epolemesan*). C'étaient ses premiers mots. Ou, légère variante, écrire « à la suite, dans l'ordre, comme/comment chaque fait s'était produit par été et par hiver » (*gegraptai hexês hôs ekasta egigneto kata theros kai cheimôna*, 2, 1) ; ou encore « écrire à la suite comme/comment chaque fait a eu lieu » (*graphein hexês hôs ekasta egeneto*, 5, 26). Lucien entend bien reprendre

pleinement l'impératif thucydidéen. Mais après Aristote, Cicéron, Quintilien, les conditions de l'exercice se sont modifiées. Il est entendu que les « faits » sont là, l'historien n'a pas à les « trouver ». À la différence de l'orateur, il n'a pas à chercher *quoi* dire, car, s'occupant de ce qui a déjà eu lieu, il a seulement à se préoccuper de *comment* dire (non plus *hôs*, mais *hopôs*)[67]. Il n'est pas un *poiète*, précise encore Lucien (reprenant Aristote), mais un simple « montreur », un « révélateur » des faits, ou encore il doit tendre à être un miroir clair et limpide. Ce « comment » (*hopôs)* délimite la sphère où se déploie l'activité scripturaire de l'historien et c'est là, et là seulement, que valent les prescriptions de Lucien.

Toujours en s'inspirant de Thucydide, Lucien insiste sur le fait que l'historien doit se détourner du présent et écrire pour la postérité. C'est encore une autre façon de marquer l'écart qui doit impérativement exister entre le discours d'éloge et l'histoire : façon d'échapper aux flagorneries mais aussi aux dangers (bien réels) de ne pas louer les puissants comme il convient. S'y indique aussi une autre forme de renoncement ou d'ascèse : l'historien devrait faire une croix sur le présent. Mais la postérité n'a jamais nourri son homme ! Dans cette reprise appuyée de Thucydide se loge, en outre, un écart et une intéressante incompréhension. Ou comment trop de fidélité peut conduire à l'infidélité ! Pour Thucydide, ce qui faisait toute la valeur de son analyse, c'était son acribie, soit sa saisie au plus vrai de la situation présente (« comme ça s'est passé »), et c'était cette rigueur même qui pourrait permettre son usage dans l'avenir, si ou quand viendrait à se retrouver une crise analogue. Autrement dit, il ne s'agissait en rien de se détourner du présent, tout au contraire, puisque ce n'était que comme histoire au plus près du présent que la guerre du Péloponnèse pourrait être utile à l'avenir. L'ambition, pour celui qui ne se nommait pas historien, n'était alors pas mince. En « écrivant la guerre », il aspirait à forger une, voire la véritable science politique. Un Périclès pour toujours. En somme, dans son traité, Lucien essaye de faire tenir ensemble deux propositions sur l'histoire hétérogènes (une pré-aristotélicienne, et une autre post-aristotélicienne). En dépit de tous ses efforts, cette faille, il ne réussit pas à la combler, et elle travaillera longtemps l'histoire, rejouant à différents moments, avec Thucydide dans le rôle du grand intercesseur.

Ainsi, malgré les dix-sept siècles qui les séparent, s'entend encore dans le fameux *motto* rankéen (« simplement dire/montrer comment ça s'est passé ») un écho de la formule de Lucien. L'adversaire de Ranke n'est plus

le discours d'éloge mais le roman historique. Il ne s'agit évidemment pas de prétendre que Ranke repartirait directement de Lucien et ne ferait que le gloser, mais de suggérer seulement que, pendant très longtemps, la grande affaire de l'histoire aura été de se positionner par rapport à ce genre en expansion continue qu'a été l'épidictique : à la fois dehors et dedans, et à la recherche d'une rhétorique non rhétorique pour dire « comment ça s'est fait » (*hôs eprachthe*)[68]. Bref, d'une rhétorique qui se présente comme son refus. Ranke récuse autant l'histoire qui juge que celle qui prétend donner des leçons.

Ainsi le seul traité antique sur l'histoire nous laisse sur cette aporie : la juxtaposition d'une épistémologie hyper-thucydidéenne et de règles qui relèvent d'une rhétorique tempérée du genre de l'éloge. Au total, de cette séquence gréco-romaine, il ressort que n'a pas existé un « territoire » de l'historien antique bien délimité. La place de l'histoire dans l'ordre des savoirs et celle de l'historien dans l'espace public n'ont cessé, en fonction des conjonctures, de se négocier. L'historien est contraint de parer au plus pressé. Mais on est loin de l'acquis pour toujours ou d'une expansion continue ! À l'allégresse des débuts d'Hérodote, découvreur d'un pays nouveau, succéda l'austérité de Thucydide rêvant d'instituer fortement sa « sungraphie » (si possible « pour toujours »), en lui donnant une méthode, mais aussi des limites claires. Mais cette science sûre d'elle-même et conquérante ne résista pas à la défaite d'Athènes. Xénophon témoigne doublement : de l'obscurcissement de l'horizon et de la montée de la philosophie. La science politique n'est pas la chose de l'historien, mais du philosophe.

Pour échapper à la position de simple raconteur d'histoires ou à celle, trop ancillaire, de fournisseur d'exemples pour des décideurs, l'historien dut s'employer à convaincre que l'histoire était une vraie « maîtresse de vie » et pouvait valoir comme philosophie morale pratique. Mais elle était frappée d'une autre faiblesse. N'ayant jamais été reconnue comme un genre de discours à part entière, elle dut constamment lutter pour ne pas tomber dans la grande barate du discours épidictique et sous la coupe de la rhétorique. Lutter effectivement ou du moins le prétendre, c'était là une ambiguïté qui vint s'ajouter. Mais un historien ne pouvait passer pour sérieux à moins.

3

L'endurance du Barbare

Sagesses barbares

Avec *Sagesses barbares, les limites de l'hellénisation*[1], Arnaldo Momigliano posait la question des rapports qui se nouent, se dénouent ou se modifient entre les Grecs, les Romains, les Celtes, les Juifs et les Iraniens : les Grecs et les autres. Les saisir, à leur début, les suivre, les évaluer les uns par rapport aux autres, ce n'est rien moins que dessiner la civilisation hellénistique. Pour parcourir du même pas alerte tous ces espaces culturels, il va sans dire qu'il fallait le savoir et le talent de ce grand savant.

Pourquoi poser une telle question à un tel moment ? Pour deux raisons, au moins : c'est à ce moment-là que les Grecs découvrent les Romains, les Celtes, les Juifs (et il y a un changement dans leur attitude vis-à-vis des Iraniens) : c'est au même moment que les Romains conquièrent progressivement les Grecs, les Celtes, les Juifs (et qu'ils se heurtent aux Iraniens). Ensuite, le choix opéré par la civilisation hellénistique au profit du triangle Grèce-Rome-Judée continue de peser sur notre manière de voir le monde. Même si « le XVIIIe siècle a réalisé la plus grande opération de sauvetage des civilisations oubliées », il n'en reste pas moins que « la Perse, la Mésopotamie et l'Égypte demeurent encore plus ou moins là où l'érudition hellénistique les a placées ».

S'inscrivent là la première limite de l'hellénisation et la première « faute » des Grecs[2], eux qui sont les initiateurs de ces partages et de ces exclusions. La seconde limite ou la seconde « faute » vient de ce que les Grecs n'ont jamais parlé que le grec : les intellectuels veulent bien reconnaître une

sagesse des Barbares, à condition qu'ils parlent grec, sinon ils parleront pour eux. Ces limites de l'hellénisation ne sont-elles pas d'abord des limites de l'hellénisme ?

Les Grecs ont-ils fait une exception pour les Romains ? Non, on constate qu'ils ne se sont intéressés à eux que tardivement (pas avant la défaite de Pyrrhus) et qu'ils n'ont, en tout cas, pas appris le latin. Ce sont les Romains qui, eux, s'intéressèrent aux Grecs et apprirent le grec (les Fabii se mirent au grec dès la fin du IVe siècle, Fabius Pictor rédigea son histoire en grec, les aristocrates se trouvèrent aisément des ancêtres grecs…). Et assez vite, le grec, notamment par le rôle joué par les rhéteurs dans l'éducation des jeunes gens de bonne famille, devint « pratiquement indispensable pour soutenir l'Empire romain ». Mais, et c'est là la première originalité de ces rapports, « l'assimilation de la langue grecque, des manières et des croyances grecques est inséparable de la création d'une littérature nationale qui, malgré tout ce qu'elle empruntait aux modèles étrangers, apparut tout de suite comme originale, sûre d'elle et agressive ».

Une seconde originalité se marque dans la manière dont, une fois conquis, les Grecs ont parlé de Rome : eux qui étaient les inventeurs de l'ethnographie, ils n'ont jamais regardé Rome avec un regard d'ethnographe. Polybe, otage, ne s'étonne de rien au milieu de l'aristocratie romaine et, surtout, il ne posera jamais la question de la légitimité de la domination ni celle des racines de l'impérialisme romain : l'invention de la très fameuse constitution mixte étant alors un commode simulacre, permettant d'apporter une réponse en évitant de se poser les vraies questions, ou encore le point aveugle de la vision de Polybe.

Les Grecs enfin, sans se contenter d'être les historiens de Rome, se sont faits aussi les agents de son expansion. Ainsi agirent Polybe en Espagne et Posidonios en Gaule, en mettant l'ethnographie et la géographie grecques au service des Romains. Or l'enjeu n'était, en fin de compte, pas mince, puisque c'est en battant les Celtes que Rome devint une grande puissance et que c'est en pays gaulois que la romanisation réussit le mieux, c'est-à-dire balaya la civilisation celtique.

Le cas des Celtes est, pour une autre raison encore, exemplaire de l'attitude des Grecs à l'égard des autres : il faut, en effet, attendre les Romains pour que les Grecs s'intéressent aux Celtes, faisant pour le compte des Romains l'ethnographie qu'ils n'ont pas faite pour eux-mêmes ; pourtant Marseille fut fondée par les Phocéens vers 600 avant J.-C.

Dans les rapports avec les Juifs se retrouvent les mêmes traits, mais accentués et compliqués. L'ignorance d'abord : les Grecs ignorèrent (dans leurs textes) les Juifs jusqu'à l'époque hellénistique ; si Hérodote a consacré quelques phrases aux Celtes, il n'a, en revanche, pas écrit un seul mot sur les Juifs. Quand Pompée vint en Syrie et en Judée, il connaissait sûrement les pages de Posidonios (encore lui) sur les Juifs et, peut-être aussi, l'ouvrage d'Alexandre Polyhistor, qui, affranchi par Sylla, travailla longtemps à Rome. Entre les deux, des dominations lagide et séleucide, je ne retiendrai que ceci. Les intellectuels grecs, quand ils découvrirent les Juifs, les révérèrent aussitôt, en les dépeignant comme une caste de sages ou de prêtres, comme l'Orient devait en produire. Bien entendu, il ne leur vint pas à l'idée d'apprendre l'hébreu, mais il ne leur vint pas non plus à l'idée de lire ce que les Juifs, qui, eux, apprirent le grec, publièrent bientôt en grec : la Bible des Septante était du mauvais grec ! Quant au soulèvement des Maccabés contre l'État séleucide, il manifeste un rejet violent de l'hellénisme, sous la forme d'une guerre d'indépendance, qui, en fait, ne peut se mener sans l'aide de Rome, il marque surtout la fin de la tolérance et le début des persécutions. Début donc d'une ère nouvelle.

Les rapports avec les Iraniens enfin, remontant au VI^e^ siècle, offrent la particularité d'être bien antérieurs à toute intervention romaine. Or leur évolution ne laisse pas d'être étonnante : les guerres médiques produisirent une abondance d'écrits sur les Perses et de questions sur leur défaite mais, dès le IV^e^ siècle, ces interrogations sont remplacées par des rêveries sur Cyrus et sur Zoroastre. Plus généralement, des intellectuels grecs se mirent alors à produire des faux (attribués à Zoroastre ou à d'autres) pour se tromper eux-mêmes. Au contraire, quand les Romains adoptent le culte de Mithra, ils en font un culte bien réel destiné à étayer la loyauté envers l'État. Tout se passe comme si, en fin de compte, la culture grecque n'était qu'un pâle reflet de la sagesse barbare : « Qu'est-ce donc que Platon, demande-t-on, sinon un Moïse atticisant ? » Le parcours est achevé et, pourtant, les Grecs ne sont jamais sortis d'eux-mêmes.

Série de conférences, ce livre vif ne se veut ni étude d'ensemble sur l'ethnographie grecque ni *a fortiori* une synthèse sur les Grecs et les autres : modestement, il souhaite « stimuler la discussion ». Mais, avant même de la stimuler, il commence par la rendre possible.

Pourquoi les Grecs n'ont-ils jamais eu l'idée d'apprendre des langues étrangères ? Comment se fait-il que la question, si l'on suit Momigliano, ne

se soit même jamais posée ? Par désintérêt pour les Barbares ? Non, puisqu'ils se sont, au contraire, intéressés aux autres au point de créer, dès la fin du VI^e^ siècle avant J.-C., une ethnographie, encore satisfaisante pour les Romains, qui n'hésitèrent pas à s'en servir. De quels ethnographes et de quelle ethnographie s'agit-il donc ? Alors par conscience de leur propre supériorité ? Pourtant, à l'époque hellénistique, certains Grecs croient si peu en leur propre culture qu'ils fabriquent des simulacres barbares, auxquels on ne sait même pas jusqu'à quel point ils croyaient. De plus, les Romains ou les Juifs n'étaient pas moins, chacun à leur manière, convaincus de leur propre supériorité et, pourtant, ils apprirent le grec. Mais dans le cas des Romains et des Juifs, le détour par le grec amena en fait un renforcement de leur identité nationale. Il n'aurait pu en aller de même pour les Grecs, qui, eux, n'ont jamais formé une nation : le problème des langues étrangères ne pourrait donc que se poser différemment. Aussi quand on parle *des* Grecs, *des* Romains, *des* Juifs, ne traite-t-on pas comme des entités analogues des identités en fait différentes ?

Barbares : de l'Ancien au Nouveau Monde

« Quand le roi Pyrrhus passa en Italie, écrit Montaigne, après qu'il eut reconnu l'ordonnance de l'armée que les Romains luy envoyoient au-devant : “Je ne sçay, dit-il, quels Barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelloyent ainsi toutes les nations estran-gières), mais la disposition de cette armée que je voy n'est aucunement barbare.”[3] » N'étant pas des Grecs, les Romains ne peuvent être que des Barbares. Mais *quels* Barbares sont-ils alors, eux qui ostensiblement contredisent un des traits distinctifs du Barbare, depuis Hérodote au moins ? Le Barbare ignore l'ordre de la phalange hoplitique. Il ne sait donc pas se battre.

Cette observation de Montaigne lui sert à introduire son très célèbre chapitre « Des Cannibales », où la perplexité de Pyrrhus, le roi d'Épire, découvrant pour la première fois l'armée romaine de Laevinus, lui sert à lancer sa propre réflexion sur le Sauvage et le Civilisé, en passant de l'« ancien monde » grec au « nouveau monde » romain, et de là à « cet autre monde qui a esté découvert en nostre siècle »[4]. D'où il tire cette première règle. Avant de juger, il faut commencer par se détacher des opinions communes, puisqu'il est avéré que chacun commence par appeler barbarie

« ce qui n'est pas de son usage ». Puis, après avoir montré tout au long du chapitre l'instabilité des deux termes, le plus civilisé pouvant à l'occasion se montrer le plus barbare, Montaigne clôt la discussion par la formule fameuse et toute pleine d'impatiente ironie : « Mais quoy, ils [les Sauvages] ne portent point de haut de chausses ! » J'y reviendrai.

Le temps d'avant

Aux yeux des historiens grecs eux-mêmes, il y eut un temps où le découpage entre Grecs et Barbares n'avait pas encore cours. Dans son *Archéologie*, Thucydide faisait justement remarquer que le partage n'était pas opératoire dans les poèmes homériques, qui mettaient aux prises Achéens et Troyens : « Il [Homère] n'a pas non plus mentionné les Barbares, parce qu'à mon avis les Grecs n'en étaient pas encore séparés sous un nom unique qui s'y opposait.[5] » Les seuls « Barbares » répertoriés par Homère sont, si l'on peut dire, les Cariens, qualifiés de « barbarophones »[6]. Le qualificatif n'est certes pas un compliment, mais les Cariens, s'ils « parlent barbare », ne sont pas des Barbares. Ils n'ont pas une « nature » barbare.

Sans Grec pas de Barbare, mais aussi sans Barbare pas de Grec, énonce Thucydide, comme un postulat logique. Il y eut pourtant un temps, celui des débuts, où des Grecs, des futurs Grecs plutôt, relevaient de la mouvance barbare. À commencer par les Athéniens. Ils appartenaient, en effet, au peuple des Pélasges. Or, les Pélasges, « conjecture » Hérodote, étaient « barbares » et parlaient une « langue barbare »[7]. Si bien que « le peuple athénien dut, en même temps qu'il se transformait (*metabolê*) en Grecs, apprendre une langue nouvelle ». Pour Hécatée de Milet, les choses étaient encore plus nettes : le Péloponnèse et pratiquement toute la Grèce avaient été autrefois habités par les Barbares[8]. Ainsi la grécité était susceptible de s'acquérir, au terme d'un apprentissage, du moins en ces époques des débuts, quand les partages entre les peuples, les espaces et les coutumes étaient, pour ainsi dire, encore en gestation. Grandes étaient alors la plasticité et la labilité des cultures. Temps des emprunts, des migrations et des voyages. Cette version historicisée des origines athéniennes, peu compatible avec d'autres plus mythologiques, montre au moins ce qu'on pouvait gagner en termes d'explication, en faisant appel à ces deux catégories (alors non

encore réifiées) de Grecs et de Barbares. Les deux pouvaient se concevoir dans la succession : d'abord Barbares, puis Grecs. Le Péloponnèse offre, de même, un autre exemple de transformation et d'intervention du facteur temps. Sur les sept peuples habitant le Péloponnèse, deux, selon Hérodote, sont autochtones : les Arcadiens, et les Cynuriens. Or, les Cynuriens présentent une double singularité : ils sont apparemment les seuls Ioniens autochtones, mais en plus « ils ont été transformés en Doriens par la domination des Argiens et *par le temps* »[9].

Des Grecs sûrs d'eux-mêmes

Mais ces époques semblent être révolues, en particulier la possibilité des passages de Barbares à Grecs. Les Grecs, devenus grecs, ont connu de grands accroissements, alors que les Barbares, demeurés barbares, « ne se sont jamais considérablement agrandis »[10]. Thucydide, à nouveau, tranche rapidement la question. En se fondant sur plusieurs indices, tels la pratique de la piraterie et le fait de porter des armes, il conclut que « le monde grec ancien vivait de manière analogue (*homoiotropa*) au monde barbare actuel »[11]. Son genre de vie était barbare. Puis les Grecs, d'abord les Athéniens, sont devenus pleinement grecs, tandis que les Barbares restaient barbares. Là encore, le temps a séparé, discriminé. La grécité s'enlève sur fond de « barbarie », comme si deux temporalités, deux rapports au temps différents, s'étaient à un moment enclenchés, venant vérifier avant la lettre le paradigme lévi-straussien des « sociétés chaudes » et des « sociétés froides ». Les « Grecs » étaient des Barbares, mais sont devenus des Grecs, les Barbares (certains) étaient des Barbares et le sont demeurés. Ils sont restés une société « froide », tandis que les Grecs, eux, se « réchauffaient », manifestant leur caractère grec par cette capacité à l'« accroissement ».

Quand Hérodote ouvre ses *Histoires*, les Barbares sont, en effet, là, formant un couple antonyme avec les Grecs : « Hérodote de Thourioi expose ici ses recherches, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux exploits, accomplis tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être renommés ; en particulier ce qui fut cause que Grecs et Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres.[12] » Il y a les Grecs d'un côté et les Barbares de l'autre, qui se définissent en s'opposant : nul besoin, semble-t-il,

de s'expliquer davantage, chacun le sait, chacun comprend. Mais, notons-le d'emblée, les uns comme les autres requièrent l'historien de relever les traces de ce qu'ils ont accompli de grand et d'en garder mémoire. Acteurs antagonistes, ils n'en font pas moins ensemble l'histoire des hommes.

C'est entre le VI^e^ et le V^e^ siècle avant J.-C. que « Barbare », dans le sens de non-Grec, vient former, associé avec « Grec », un concept antonyme et asymétrique, accouplant un nom propre, *Hellènes*, et une désignation générique, *Barbaroi*. Les guerres médiques jouèrent assurément le rôle de catalyseur. Le champ de l'altérité s'est trouvé redistribué et fixé pour longtemps autour de cette polarité nouvelle. Les Grecs d'un côté, face aux autres, à *tous* les autres, réunis par le seul fait de n'être pas Grecs. Il va de soi que cette classification binaire et fortement asymétrique, conçue par les Grecs et pour eux, n'est maniable que par eux et n'est opératoire que pour eux. Mais, avant de devenir ultérieurement une expression toute faite, où les Romains auront d'abord des difficultés à trouver place, il n'est pas douteux que les guerres médiques lui donnèrent une signification précise, en dotant l'antonyme d'un visage : celui du Perse. Le Barbare, c'est avant tout, plus que tous et pour longtemps le Perse. Et le Barbare par excellence sera le Grand Roi, incarnation de l'*hubris* despotique. Tel Xerxès, qui a cru, en sa déraison, pouvoir jeter des entraves sur l'Hellespont[13].

Les guerres contre les Perses vont, en outre, conduire à une territorialisation du Barbare : avec pour domaine l'Asie, qu'il revendique ou qu'on dit qu'il revendique comme sienne. L'opposition de l'Europe et de l'Asie, figurée par l'image des deux sœurs ennemies, va se superposer presque exactement à celle du Grec et du Barbare. Au point que cette nouvelle vision sera projetée rétroactivement sur la guerre de Troie, en faisant apparaître les Troyens comme des Asiatiques et des Barbares[14]. Preuve supplémentaire et *a contrario* qu'ils ne l'étaient pas (encore) chez Homère. Cette vision aura une longue vie, puisque Hegel estimera encore que les victoires grecques « ont sauvé la civilisation et ôté toute vigueur au principe asiatique » !

« Les Perses considèrent comme à eux l'Asie et les peuples barbares qui l'habitent ; et ils tiennent l'Europe et le monde grec pour un pays à part (*kechôristai*). » Cette phrase, qui n'est pas prononcée par un Perse, mais écrite par Hérodote pour faire comprendre à son public grec la manière de voir des Perses (ce qu'il pense être leur vision du monde, ou ce qu'il convient qu'elle soit, en fonction même de la division entre Grecs et

Barbares), est tout à fait symptomatique[15]. Par-delà les siècles, on trouve encore chez John Stuart Mill un surprenant et amusant écho de ce « *great Event* » qu'ont représenté les guerres médiques. « La bataille de Marathon, écrit-il, même comme un événement de l'histoire anglaise, est plus importante que la bataille d'Hastings. Si l'issue de ce jour avait été différente, les Bretons et les Saxons auraient pu être encore en train d'errer dans les bois ![16] »

Les guerres médiques, et ce monument qui, pour nous, en témoigne, les *Histoires* d'Hérodote, territorialisent le Barbare, lui donnent comme visage le plus commun celui du Perse, mais font surtout apparaître une vision politique du partage entre Grecs et Barbares. Il ressort nettement de l'œuvre que « barbare » ne signifie pas d'abord ou nécessairement « barbarie » (cruauté, excès, mollesse…), mais que le clivage fondamental est « politique » : passant entre ceux qui connaissent la *polis* et ceux qui l'ignorant vivent, ne peuvent vivre que soumis à des rois. Le Grec est « politique », c'est-à-dire libre, et le Barbare « royal », soumis à un maître (*despotes*). Les Barbares n'échappent pas, ou pas durablement, à la royauté. Ainsi il est dit des Égyptiens que, rendus un temps à la liberté, ils n'eurent rien de plus pressé que de créer, à nouveau, des rois, car « ils étaient *incapables* de vivre jamais sans roi ». Pour être des autres très anciens et d'un grand savoir, les Égyptiens n'en sont pas moins à ranger du côté des Barbares. Il en alla de même pour les peuples d'Asie qui, luttant contre la domination des Assyriens, secouèrent la « servitude » et se « rendirent libres ». « Autonomes » pendant un temps, ils ne tardèrent cependant pas à se donner un nouveau « maître », en la personne de Déiokès, qui passa de la fonction de juge à celle de roi.

Entre le monde barbare et la cité, entre le roi et l'assemblée des citoyens, il y a le tyran. Figure grecque du pouvoir, caractéristique de la fin de la période archaïque, c'est contre lui que vont s'instaurer les cités isonomiques. Entre le roi et le tyran, le récit hérodotéen tisse des liens : c'est à la croisée de leurs deux images respectives (qui empruntent l'une à l'autre) que se dessine la représentation du pouvoir despotique ou barbare. Le roi est barbare, le tyran est roi, donc le tyran est barbare, ou du côté du Barbare. Face à ce monde de l'ailleurs, mais aussi du passé, et contre lui, s'est dressée la cité isonomique. Entre les Grecs et les autres, la nouvelle frontière est désormais avant tout politique, enseignent les *Histoires*. Mais cette frontière ne sépare pas simplement l'Asie de l'Europe, elle traverse la Grèce elle-

même où elle découpe et rend intelligible la période des tyrannies et le surgissement de la cité isonomique. Étrangers désormais à la cité, exclus de cet espace commun, « hors cité » (*apolis*) au sens propre, le tyran et le roi sont, d'une certaine façon, des Barbares, ou versent du côté du barbare.

Aux députés de Sparte, qui, en 479, craignent que les Athéniens ne concluent un accord avec les Perses, les Athéniens répondent qu'il ne peut en être question, en mettant en avant leur commune « grécité » (*to Hellênikon*) qu'ils définissent comme le fait d'avoir « même sang et même langue, des sanctuaires et des sacrifices communs (*koinà*) et des usages de même sorte (*homotropa*) »[17]. Ce n'est évidemment pas la Grèce, comme sol, qu'ils invoquent, mais un ensemble de traits culturels dessinant une identité grecque : pour des Grecs qui partagent une commune vie en cité.

Le temps des doutes : culturalisation et dépolitisation du couple

La guerre du Péloponnèse (431-404 avant J.-C.) ouvre une ère de crise et de remise en question, de fermeture aussi. Les malheurs de la guerre (l'épisode de la guerre civile à Corcyre jouant, à cet égard, un rôle emblématique) font prendre conscience que la cité, elle aussi, est mortelle.

Avec les IV^e^ et III^e^ siècles, si le couple antonyme Grecs-Barbares reste opératoire pour classer et distinguer, sa définition va se modifier : moins politique, elle met de plus en plus l'accent sur le culturel. La grécité devient clairement affaire d'éducation (*paideusis*), il y a des maîtres pour cela. Comme l'énonce Isocrate dans son grand éloge d'Athènes, publié en 380 : « Notre cité a de tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres, qu'elle a fait employer le nom de Grecs non plus comme celui de la race (*genos*), mais comme celui de l'intelligence (*dianoia*), et qu'on appelle Grecs plutôt ceux qui ont part à notre éducation que ceux qui ont la même nature (*phusis*) que nous.[18] » Depuis Thucydide au moins, Athènes se présente comme « école de la Grèce », et Isocrate se voit bien comme le maître des maîtres des maîtres ! Il y en a donc dont la vocation est d'être plus « Grecs » que d'autres. De tels propos n'en annoncent pas moins l'univers culturel de l'époque hellénistique. L'opposition entre les Grecs et les Barbares est à la fois figée, brandie comme un slogan politique (conquérir l'Asie barbare) et minée de

l'intérieur. D'autant plus que la cité, doutant d'elle-même, tend à se tourner vers le passé, à privilégier la valeur d'ancienneté comme telle.

Qu'advient-il dès lors que l'on découvre, redécouvre ou remarque que la *sophia* grecque est plus jeune que d'autres ou qu'elle a emprunté à d'autres assurément plus anciennes qu'elle ? Plus largement, les intellectuels grecs développent le thème des « sagesses barbares », selon l'heureuse traduction française du titre du livre, *Alien Wisdom* d'Arnaldo Momigliano. À l'association du Sud avec l'ancienneté et le savoir (l'Égypte), Hérodote opposait celle du Nord avec la jeunesse et l'ignorance (le Scythe Anacharsis figurant l'exception remarquable). Ce système d'oppositions tend à être remplacé par un autre, qui valorise systématiquement les confins contre le centre et les genres de vie primitifs contre la « civilisation ». C'est à ce renversement que procédèrent les Cyniques. En lançant le mot d'ordre « ensauvager la vie », Diogène entendait débusquer le véritable Barbare qui se logeait au cœur même de la cité. Invitant à ne faire aucun cas de la musique, de la géométrie ou de l'astronomie, il ne voyait rien d'extraordinaire dans le fait de manger de la chair humaine. Antisthène trouvait que le sage ne devrait pas apprendre à lire[19].

En termes de *sophia*, le centre, le milieu, le présent se trouvent désormais dévalorisés au profit de l'ancienne simplicité et de la pureté des confins. Les Sept Sages étaient peut-être des itinérants du savoir, mais ils venaient du « centre ». On observe de même, dans le rapport au temps, une dépréciation du présent, au profit d'un temps mythique (âge d'or passé ou encore à venir) que les bons Sauvages ou les vieux sages ont su soit préserver, soit retrouver. Le doute sur leur civilisation ne s'est naturellement pas emparé des Grecs en un jour et le renversement des perspectives sur l'espace et le temps n'a été ni brutal ni général. On a affaire à un mouvement culturel de grande ampleur et de longue durée.

Ainsi des considérations tirées du milieu et des observations liées au climat pouvaient offrir une autre ligne d'argumentation. En liant l'esclavage et l'Asie, Aristote répète un *topos* et rencontre aussi les préoccupations des contemporains d'Alexandre. Dans la même veine, on lui attribue logiquement ce conseil donné à son élève de traiter les Grecs en amis et les Barbares en ennemis : tout à l'opposé de la politique de mélange, dont Plutarque plus tard glorifiera Alexandre. En revanche, Ératosthène, le grand savant alexandrin du IIIe siècle avant J.-C, récuse cette bipartition du genre humain. Pour lui, les seuls critères à retenir sont la « vertu » (*aretê*) et la

« méchanceté » (*kakia*), car beaucoup de Grecs sont « méchants », alors que beaucoup de Barbares sont « civilisés » (*asteioi*), et il cite notamment les Indiens, les Romains ou les Carthaginois[20].

Avec le partage, Grecs d'un côté, Barbares de l'autre et, corrélativement, la définition du *to Hellênikon* (même sang et même langue, sanctuaires et sacrifices communs, semblables mœurs et coutumes), Hérodote avait fourni aux Grecs une identité pour temps de crise. Ensuite, l'affirmation de la supériorité des Grecs sur les Barbares servit à justifier, aux yeux d'Isocrate notamment, que les Grecs passent en Asie et ne laissent pas les Grecs d'Asie sous la domination du Grand Roi[21]. Puis, au temps des monarchies hellénistiques, Alexandrie est venue proposer une acception du *to Hellênikon* comme patrimoine littéraire que l'on partage.

Le cas Anacharsis

La chance d'Anacharsis, le Scythe, est qu'il a pu être tenu pour *doublement* sage : Sage au sens ancien (celui des Sept Sages, dont il a d'emblée été proche, malgré sa « nationalité » scythe), sage en un nouveau sens, grâce cette fois à cette même « nationalité », comme homme des confins, représentant d'une vie simple, selon la nature. Cette sagesse-là, non savante, qui n'a que faire des livres, peut venir du Nord. Ce portrait d'Anacharsis en bon Sauvage a été dessiné et répandu par les Cyniques. Les Scythes y sont présentés comme pratiquant naturellement le genre de vie cynique : simplicité du vêtement et de la nourriture, liberté des mouvements et de la parole. Les Scythes, « écrit » Anacharsis aux Athéniens, ne font pas de phrases et disent les choses sans détour. S'adressant à Solon, il récuse l'idée que les Grecs soient plus « sages » que les Barbares. Alors que les Grecs sont invités à opérer une conversion, à se *barbariser*, eux, qui n'ont qu'à persister dans leur être, peuvent devenir des modèles à imiter. Porte-parole autorisé de la vie primitive, Anacharsis est naturellement un Diogène, en moins rugueux et en moins provocateur. Diogène doit devenir Diogène, alors qu'il suffit à Anacharsis de demeurer lui-même, l'un doit par la voie de l'ascèse répudier sa fausse civilisation, tandis que l'autre doit seulement maintenir son regard d'*outsider*. Mais il est un *outsider* de l'intérieur. Lui qui depuis longtemps déjà avait franchi le seuil de la demeure de Solon, il était en effet tout désigné pour pouvoir jouer le rôle du

Persan à Athènes. « Comme il trouve bizarres nos coutumes, il trouve quelquefois la singularité dans de certaines choses de nos dogmes, parce qu'il les ignore, et il les explique mal, parce qu'il ne connaît rien de ce qui les lie et de la chaîne où ils tiennent.[22] » De cet effet d'exotisme à rebours saura jouer une longue tradition ultérieure.

Étranger, barbare, plus loin encore, quand il approche des zones de confins, vers les limites de l'*oikoumène*, le voyageur grec ne manque pas de décrire des peuples étranges, sages admirables ou Sauvages redoutables, situés sur la frontière entre l'humain et le non-humain, puis, au-delà encore, êtres étranges, voire franchement monstrueux. Ce ne sont là, tout juste énumérées, que les principales catégories de l'« hétérologie » des Grecs. Ces catégories ne sont d'ailleurs pas figées : il faut plutôt les voir comme autant de grands points de repère (entre lesquels il y a une circulation) et comme des opérateurs intellectuels, grâce auxquels les Grecs ont pu, en disant l'autre, se penser eux-mêmes : s'interroger, s'affirmer, se donner le beau rôle et la première place, voire douter d'eux-mêmes, mais tout en restant les maîtres du jeu.

Comment nous définissons-nous, mais plus encore quelle est notre *sophia* ? D'où vient notre *sophia* ? Elle est ce qui depuis bien longtemps nous appartient en propre et, pourtant, nous avons forgé mille récits qui en situent l'origine ailleurs. En Égypte, tout particulièrement. Comment le *propre* peut-il venir d'ailleurs ? Comment comprendre les nombreuses déclarations, écrites en grec et par des Grecs, sur les origines barbares de leur *sophia* et, en particulier, de la philosophie : soit sur un mode pleinement affirmatif, soit, au moins, sur celui du doute ? Les apologistes chrétiens ne manqueront pas de s'en faire largement l'écho et de les reprendre à leur compte. Ce sera le thème du « larcin grec ». Ainsi Clément d'Alexandrie, au milieu du IIe siècle après J.-C, à la fois grec de culture et « barbare par vocation », clame la supériorité de la « philosophie barbare » c'est-à-dire avant tout la prééminence de la sagesse des Hébreux. Il rappelle aussi que Zoroastre eut « Pythagore comme émule », que la philosophie n'arriva que plus tard chez les Grecs et qu'Anacharsis, tout Scythe qu'il était, était considéré comme supérieur à bien des philosophes grecs[23].

Au point que Diogène Laërce, au début du IIIe siècle après J.-C, ouvrira ses *Vies des philosophes illustres* sur cette interrogation, dont son ouvrage, dans sa conception même, se présente comme la récusation : « Certains disent que l'étude de la philosophie a commencé chez les Barbares. » Suit

alors une énumération des initiateurs possibles et des hauts lieux connus de la Sagesse : les mages de Perse, les Chaldéens de Babylone, les Gymnosophistes de l'Inde, les Druides de Gaule… Mais vient tout aussitôt le démenti, sur le mode de la pure et simple récusation : « Ils oublient que ce sont les accomplissements des Grecs, qui sont à l'origine non seulement de la philosophie, mais du genre humain lui-même, qu'ils attribuent ainsi aux Barbares. » C'est donc bien « avec les Grecs que commence la philosophie, dont le nom même se refuse à une dénomination barbare »[24]. On ne saurait le traduire. À la limite, seul le grec, comme plus tard l'allemand (à défaut du grec), est la langue de la philosophie ! Clément le reconnaît aussi, dans son langage de théologien, lorsqu'il écrit que la philosophie a été donnée aux Grecs « comme l'alliance qui leur était propre », tout comme la Loi a été donnée aux Juifs (jusqu'à la « parousie »)[25].

Le problème romain

Il est temps de revenir à l'étonnement du roi d'Épire, face aux légions de Rome, par lequel nous avons commencé. La scène est directement tirée par Montaigne de sa lecture de Plutarque. « Quand Pyrrhus eut vu les positions des Romains, leurs postes de garde, leur bon ordre et l'aménagement de leur camp, il fut saisi d'admiration, et, s'adressant à celui de ses amis qui était le plus près de lui : “Voilà, Mégaclès, dit-il, des Barbares disposés d'une façon qui n'est pas barbare, mais nous verrons bien ce qui adviendra.”[26] » Les Grecs n'ont en effet pas tardé à voir !

Avec Rome, c'est-à-dire les victoires de Rome et de ses légions, le grand partage entre les Grecs et les Barbares pour désigner l'humanité a définitivement cessé d'être tenable. Les guerres avec les Perses en avaient imposé l'usage dans la définition d'une identité grecque. Avec la conquête romaine, questions et remises en question deviennent inéluctables. Où placer les Romains ? Faut-il distinguer les Grecs, les Barbares et un tiers romain ? Ou bien garder le couple antonyme, mais en faisant « passer » les Romains du côté des Grecs ? Cette dernière solution a eu les faveurs de certains intellectuels romains – au moins pendant un temps – et, bien entendu, des Grecs. Les Romains ne sont évidemment pas des Barbares, mais il n'y a pas non plus de *tiers* romain, puisqu'à l'origine les futurs

Romains étaient, en fait, déjà des Grecs. C'est là affaire de généalogies. Denys d'Halicarnasse en fera la thèse centrale de ses *Antiquités romaines*. Au même moment, l'affirmation de l'origine troyenne de Rome, magnifiée par Virgile, rompra avec cette vision, en posant justement les Romains en tiers depuis l'« origine ». D'autant plus, rappelons-le, que, pour Homère, les Troyens n'étaient nullement des Barbares, puisque, comme l'avait remarqué Thucydide, le partage des Grecs et des Barbares n'avait alors pas encore cours. S'ils ne sont pas des Grecs, les Romains ne sont pas non plus des Barbares : ils viennent d'un temps d'avant et portent la revanche des anciens vaincus.

Plutarque a su rappeler, en le cristallisant dans une image forte, le surgissement de la « question romaine » pour les Grecs : dans cette rencontre entre Pyrrhus, le souverain grec, et les légions de Rome. Montaigne, en lecteur attentif et inventif de Plutarque, a repris l'image, mais en la transférant sur la scène du Nouveau Monde pour l'aider à penser le Sauvage. En commençant par démonter la force des préjugés. La réponse de Plutarque était double : une indéniable défense de l'identité grecque et une pratique systématique du parallèle entre Grecs et Romains. Or, le simple fait d'employer le parallèle revenait à considérer comme réglée la « question » des Grecs et des Romains. Car, en appariant systématiquement la biographie d'un Grec et d'un Romain illustres, deux hommes comparables, partageant les mêmes valeurs et la même nature, obéissant aux mêmes lois, on place du même côté et sur le même plan les Grecs des temps jadis et les hommes qui ont fait la grandeur de Rome. Il n'y a plus ni Grecs, ni Barbares, ni tiers romains, mais des Grecs et des Romains, également hommes et citoyens, qui offrent aux hommes d'aujourd'hui, tous citoyens du même empire, des modèles de conduite à imiter et des grands souvenirs (gréco-romains) à partager. Les vaincus ont toute leur place dans l'empire des vainqueurs.

Le rôle de Rome

Une fois la question de leur statut réglée, les Romains ont-ils substitué au couple Grecs-Barbares un couple nouveau : les Romains et les Barbares ? Non, d'abord parce que l'ancien partage persiste (toute la littérature de langue grecque en est traversée et en demeure imprégnée, et nous venons de

voir comment des intellectuels grecs et romains s'étaient employés à le « recycler »). Et, surtout, les Romains vont pleinement reprendre, pour leur propre représentation du monde, la catégorie du Barbare, en fonction de la maxime de Virgile : « *tu regere imperio populos, memento* », « à toi, Romain, te revient d'exercer l'empire ». Car, si, avec Hérodote, les Grecs avaient politisé la définition du Barbare, les Romains vont l'impérialiser. Il y a le *populus romanus* d'un côté, participant de la *libertas* et exerçant l'*imperium*, de l'autre les Barbares. De fait, ils vont lier, pour longtemps en Occident, la figure du Barbare à la notion d'empire. Rejeté sur les marges de l'empire, le Barbare sera celui qu'il faut surveiller, la menace qu'il faut contenir, l'envahisseur qu'il faut repousser, celui qui, pour finir, met en péril l'éternité promise à Rome. Barbare, *limes*, frontière forment un même ensemble, de plus en plus préoccupant les siècles passant. On sait la stupeur que provoqua le sac de Rome par les Goths d'Alaric en 410. Au point qu'Augustin, pour défendre les chrétiens accusés d'être responsables des malheurs de Rome, se lança dans la composition de sa *Cité de Dieu* et qu'il confia à Orose le soin d'écrire une *Histoire contre les païens*.

Dans ses « Observations générales sur la chute de l'Empire romain dans l'Occident », Edward Gibbon se fait encore l'écho de cette vision de la chute d'un empire qui, déjà affaibli par une décomposition interne, tombe sous le coup des invasions barbares. « J'ai décrit le triomphe de la barbarie et de la religion », résume-t-il au dernier chapitre de son grand œuvre[27]. Laissons la religion, qui ne nous concerne pas ici, pour ne retenir que le *barbarism*. Gibbon se demande alors ce qui se passerait « si un conquérant sauvage sortait des déserts de la Tartarie », la même chose pourrait-elle arriver à l'Europe du XVIIIe siècle ? Non, selon lui. La réponse est celle d'un homme des Lumières qui, tout en étant sensible à la fragilité des civilisations, croit aux progrès accomplis en Europe où les habitants « ont atteint à peu près au même degré de culture et de perfection », en vertu d'un « système d'arts, de lois et de mœurs ». Et « en supposant même que les Barbares victorieux portassent l'esclavage et la désolation jusqu'à l'océan Atlantique, dix mille vaisseaux mettraient les restes de la société civilisée à l'abri de leurs poursuites, et l'Europe renaîtrait et fleurirait dans le monde américain, où elle a déjà fait passer ses institutions avec ses nombreuses colonies.[28] »

Gibbon, on l'a noté, n'opère pas de distinction entre le Sauvage et le Barbare, alors que la réflexion des Lumières va progressivement les distinguer et les ordonner sur un axe temporel. D'abord le Sauvage puis le

Barbare. L'évolutionnisme fera bientôt du Sauvage un primitif et il verra dans ce dernier le contemporain du mammouth laineux. Certes, le primitif est dans le temps (non plus hors temps comme l'homme de la nature), mais dans un temps depuis longtemps révolu pour nous. Il est un anachronisme vivant ou une butte-témoin : temporalisé et rejeté au loin, il nous renseigne sur nos origines. Ainsi, pour Edward Tylor, avec la rencontre des derniers Tasmans, « l'homme du paléolithique cesse d'être une inférence philosophique pour devenir une réalité tangible »[29]. Les fondateurs de l'ethnologie fixent, en effet, un cadre général et déterminent des stades dans le développement de l'humanité : Sauvages, Barbares, Civilisés. Dans son *Ancient Society*, publié en 1877, Lewis Morgan raffinera le découpage : le stade sauvage se divise en inférieur, moyen et supérieur, il en va de même pour la barbarie et l'état civilisé, enfin, se séquence en ancien et moderne. Au milieu du XVIII^e^ siècle, l'*Encyclopédie* (1751) hésitait encore entre les deux appellations. « Sauvages » évoque les « peuples barbares qui vivent sans lois, sans police et sans religion ». Mais les Sauvages, ajoute-t-elle, sont des « petites nations dispersées qui ne veulent point se réunir », chez qui dominent la « liberté naturelle et le climat », tandis que « les Barbares s'unissent souvent »[30]. Cette définition reprend presque dans les mêmes termes celle qui s'est mise à circuler au XVI^e^ siècle pour caractériser les Sauvages du Nouveau Monde et justifier et la conversion et l'esclavage, eux qui sont dits « sans foi, sans loi, sans roi ». Gibbon, dont l'histoire s'achève avec la prise de Constantinople en 1453, n'est pas concerné par ces problématiques nouvelles. Il peut demeurer simplement Romain et réfléchir en termes d'empire et de civilisation.

Sauvages, Barbares, Civilisés

Pour clore ce bref parcours, revenons à Montaigne, le lecteur de Plutarque déjà rencontré, et prêtons attention à la façon dont il mobilise la catégorie ancienne du Barbare pour, d'un côté, approcher le Sauvage et, de l'autre, questionner le Civilisé. De son côté, dans les mêmes années, José de Acosta recourt, lui aussi, à cette même catégorie, mais, ainsi que nous l'avons noté, pour un usage passablement différent[31]. Nous sommes en 1580. Pour s'approcher insensiblement du cannibalisme, qui représente le cœur scandaleux de la sauvagerie, Montaigne part des Anciens. Dans son

chapitre « Des Cannibales », il a commencé par montrer que le terme « barbare », si généreusement employé par les Grecs, sert à désigner ce qui n'est pas soi : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage.[32] » Il se débarrasse ensuite aisément du point de savoir si ce monde récemment découvert est réellement nouveau. Oui, car ni l'Atlantide de Platon ni la grande île du Pseudo-Aristote ne sont en accord avec « nos terres neuves »[33]. Il en arrive alors à la sauvagerie qu'il aborde par le biais de la nature. Un fruit sauvage est un fruit naturel. Tout ce qui relève de la domestication et de la culture est aussitôt marqué négativement comme artifice, abâtardissement, produit de notre goût corrompu. Si bien que si les nations indiennes sont dites barbares, c'est en ce sens qu'elles sont « encore fort voisines de leur naïveté originelle »[34]. Il est d'ailleurs – nouveau retour aux Anciens – dommage que ni Lycurgue ni Platon ne les aient connues. Comme ils n'ont pu imaginer une naïveté si simple, il s'ensuit que la législation de l'un et la république de l'autre sont bien éloignées de cette perfection.

Vient alors la description de leur genre de vie, tout empreint de simplicité, d'amitié et de noblesse. Montaigne cite même le premier couplet d'une chanson amoureuse, qu'il juge « tout à fait Anacréontique » ! Arrive enfin la guerre, principale occupation des hommes, à côté de la chasse, mais il n'est jamais question chez eux de guerres de conquête. Ce qui domine, c'est la vaillance : au combat, et après si, d'aventure, le guerrier est capturé. C'est là que la mise à mort et la consommation des prisonniers ont leur place. La scène est décrite de façon neutre, en mettant en valeur le courage des prisonniers jusqu'au dernier instant. Et l'explication vient aussitôt : ce qui se joue là n'est pas une affaire de nourriture, mais de vengeance. Par une telle pratique, on « représente une extrême vengeance »[35]. Sans contester l'« horreur barbaresque » de tels actes, Montaigne voudrait qu'on ne soit pas aveugle à ce qui se pratique du côté des conquistadores et même chez nous « entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion ». L'autorité de Chrysippe et de Zénon, les fondateurs du stoïcisme, est même un instant convoquée pour témoigner qu'il n'y a aucun mal à se servir de notre charogne, y compris pour se nourrir en cas de nécessité. Peut alors venir la conclusion, non pas encore du chapitre, mais de ce qui concerne les Cannibales. On peut bien les appeler Barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas « eu égard à nous qui les surpassons en toute sorte de barbarie »[36].

Cette méditation sur barbare et barbarie prépare le trait final, « Mais quoy, ils ne portent point de haut de chausses ! ». Il ne s'agit plus du cannibalisme, mais de la nudité du Sauvage. Ancien parmi les Anciens, dont il a fait dans sa bibliothèque ses compagnons les plus proches, Montaigne les appelle et les sollicite à chaque pas, à chaque phrase ou presque de ses *Essais* : ils sont ses vis-à-vis quotidiens. Or il est aussi celui qui a su produire entre les trois termes des circulations inédites. S'il se sert des Anciens pour aller vers les Sauvages, il en ressort non pas une « réduction » systématique du Sauvage, mais la reconnaissance d'une singularité, qui aurait été digne d'être connue des Anciens. Tandis que l'*alliance* des Anciens et des Sauvages produit une mise en question de nous, les Modernes ou les Civilisés, qui, se montrant experts en barbarie, se vantent de « mechaniques victoires », obtenues, non pas à la loyale, mais par la fourberie. Le chapitre « Des Cannibales » est un tableau, non pas chronologique, mais moral, où il est démontré que le plus barbare des deux n'est pas celui qu'on croit.

Dans le chapitre « Des coches » au livre III des *Essais*, Montaigne revient sur ce monde nouveau, en remarquant que rien ne garantit que ce soit le dernier, puisqu'on l'avait bien ignoré jusqu'alors. La nouveauté se conjugue cette fois avec l'enfance : il était « encore tout nu au giron »[37]. Cette image, dont la colonisation usa et abusa, qu'elle théorisera et théologisera, est une première façon de temporaliser la distance qui nous sépare des Sauvages. Ils sont nos contemporains, mais comme le sont des enfants par rapport à des adultes : chacun à sa place. Dès l'instant où, voyant un Indien, jeune ou vieux, je sais, de source sûre, qu'il est un enfant, le simultané du non-simultané trouve une expression et est à l'œuvre. Se met *ipso facto* en place un certain déni de contemporanéité.

Montaigne, quant à lui, ne s'installe pas dans le confort à courte vue de cette position et s'en tient aux réalités de la conquête et à la dénonciation de ses méfaits. En fait, l'avidité des Espagnols n'aura fait que hâter la « déclinaison et la ruine » de ce monde. Jamais nous ne saurons ce qu'il aurait pu devenir. C'était un « monde enfant », admettons, mais alors nous avons totalement failli à notre rôle d'éducateur. En fait, nous n'avons fait que nous servir de leur « ignorance » et de leur « inexpérience », alors même que, les témoignages concordent, « ils ne nous devaient rien en clarté d'esprit naturelle et en pertinence »[38]. Enfance veut bien toujours dire proximité avec la nature. En matière d'éducation, il est d'ailleurs à regretter

qu'ils n'aient pas été conquis par Alexandre ou « sous ces anciens Grecs et Romains », car ces derniers auraient su tirer le meilleur d'âmes si neuves, si affamées d'apprentissage, ayant pour la plupart de si beaux commencements naturels »[39]. La question de savoir ce que pouvaient être ces sociétés indiennes quinze ou vingt siècles plus tôt ne se pose évidemment pas pour Montaigne : tels ils étaient au moment de la conquête, tels ils auraient (déjà) été si Alexandre étaient venus jusqu'à eux. Tels ils ne sont plus aujourd'hui : de notre fait. Montaigne procède à une double opération. Quand il rencontre la formulation, grosse d'avenir, des peuples enfants, il la retourne, pour mettre en avant la proximité entre enfance et nature. Il bloque ainsi une première temporalisation du Sauvage. Il part de la catégorie antique du Barbare, pour relativiser celle du Sauvage et retourner, contre ceux qui se targuent d'être civilisés, la catégorie du Barbare[40]. De ces premiers voyages entre Ancien et Nouveau Mondes, le concept de Barbare revient ainsi enrichi et transformé : prêt pour jouer de nouveaux rôles sur la scène intellectuelle et politique de l'Europe moderne en gestation.

4

Partir pour la Grèce

Depuis l'Allemagne : Paul Ricœur sur la philosophie allemande

Avec la clarté et l'acuité qui lui sont propres, Paul Ricœur offre un fil pour s'orienter dans la question de la mémoire philosophique de la Grèce chez les penseurs du Nord « éduqués par Kant ». Sur quel mode et selon quelle voie s'est faite la réception de la Grèce ? Dans la mesure même où cette mémoire est « tout simplement inoubliable », la question est tout à la fois « inéluctable » et « embarrassante »[1].

Du mouvement général de son argumentation, je voudrais retenir ceci : sa libre reprise des trois types d'histoire selon Nietzsche (l'histoire monumentale, l'histoire antiquaire et l'histoire critique), en se montrant particulièrement attentif aux temporalités mobilisées par chacune des trois. Car elles désignent, au fond, trois « modalités du rapport au passé ». Plus exactement, l'histoire critique, précise-t-il, « ne s'ajoute pas à l'histoire monumentale et à l'histoire antiquaire, mais en découvre le ressort », à savoir « les attentes différemment orientées vers le futur » qui règlent leur constitution respective.

De l'histoire monumentale, qui est fondée sur la croyance à la continuité de la grandeur, relève la Grèce classique. Avec l'inévitable part d'illusion qui l'accompagne, puisque « la reprise – la *Wiederholung* – ne se connaît pas elle-même ». Ricœur donne alors l'exemple de la Renaissance qui a cru revivre et repenser – à l'identique – la Grèce classique. L'histoire antiquaire, en revanche, en mettant entre le passé et nous « la distance de la

vénération », cherche peut-être, suggère-t-il, à « percer le secret de la répétition ». Appliqué à la Grèce, ce changement peut éclairer ce moment où le regard se déplace du classique vers l'archaïque : de Socrate aux présocratiques. On touche là un des temps forts de la conférence : la remontée vers l'archaïque traduit un rapport différent au temps. De fait, l'émergence de la Grèce archaïque marque moins la conquête d'une antériorité temporelle qu'une « destitution » de l'idée même de classique. L'archaïque « défamiliarise » : il y a d'abord un « choc » de l'archaïque, lorsque nous sommes confrontés au *Poème* de Parménide ou aux *Fragments* d'Héraclite, dit encore Ricœur. Puis, de cette défamiliarisation naît une familiarité de second degré, comparable à celle que suscite le temps *traversé* de Proust.

L'archaïque nous fait prendre conscience d'un rapport inaperçu entre passé et présent, dans la mesure même où de l'archaïque nous nous trouvons séparés par « l'effet même du classique et de sa durée assurée ». Aussi la Grèce (qui n'est pas la seule à avoir été touchée par la quête de l'*Ur*) entre-t-elle alors dans un « hors-temps ». Là, il n'y a plus des monuments auxquels nous voudrions nous égaler, mais des traces qui sont toujours à déchiffrer et à méditer. Il faut reprendre le dialogue avec les premiers penseurs grecs. Et Ricœur ajoute cette juste formule. Ce qui rend désormais dignes de vénération les penseurs archaïques, « ce n'est pas la faiblesse d'un *logos* encore trop jeune, mais bien davantage la haute maturité d'un *logos* qui sait encore retenir la mémoire du *muthos* ». C'est bien cela, soutiendront, à la suite de Nietzsche, les zélateurs de l'archaïque, qu'il y a lieu de faire entendre contre la mainmise d'une pensée modernisante, qui, du *logos* au *muthos*, ne veut voir que la rupture et dans le *muthos* au mieux qu'une pensée dans l'enfance. Si la Grèce classique a répondu à une certaine demande du présent, celui d'un enseignement stable à travers ses monuments (au sens le plus large du terme), le choix de la Grèce archaïque va de pair avec une conscience du présent marquée, dit Ricœur, par « la précarité acceptée et la finitude du comprendre ».

Un second temps fort de la conférence est ce rapport à la Grèce que Ricœur éclaire et circonscrit, en faisant appel à ce qu'il nomme deux « tonalités » ou deux « humeurs », à savoir la nostalgie et le deuil. L'une et l'autre sont apparus « au tournant de l'histoire monumentale et antiquaire, quand la continuité dans la grandeur de la Grèce classique commençait à être perdue et que l'archaïque n'avait pas encore surgi ». Le chemin difficile

de la nostalgie au deuil (au sens que lui a donné Freud) va de l'aube de l'idéalisme allemand à Hegel. L'initiateur, celui qui ouvre ce chemin, est, en fait, Johann Joachim Winckelmann, lui qui ne cessera de vouloir aller en Grèce et ne dépassera jamais Rome[2]. Pour lui, venu de Dresde, la Venise du Nord, la nostalgie surabonde et le deuil est complètement impossible. Le renversement de la nostalgie au deuil s'accomplit avec Hegel, mais la Grèce à laquelle il dit adieu (en lui « assignant une place noble mais subordonnée dans la conscience occidentale ») est « encore et toujours » la Grèce classique. D'où, pour Ricœur, une ultime considération et un retour sur le surgissement de l'archaïque. Pour que puisse s'ouvrir le chemin vers la Grèce archaïque, il a fallu « la sublimation de la nostalgie en deuil ». Le deuil de la Grèce classique était le préalable qui a rendu possible l'émergence d'une autre Grèce, tout à la fois proche et distante : « la Grèce archaïque *retrouvée* ». Celle qu'on n'aurait pas dû oublier, et avec laquelle il faut renouer.

En poussant un peu plus avant encore la juste attention portée par Ricœur aux rapports au temps, à travers sa libre reprise de la typologie de Nietzsche, on pourrait soutenir que la « Grèce classique » relève pleinement du grand modèle de l'*historia magistra*, soit de l'ancien régime d'historicité, dans lequel la lumière vient du passé. On se meut dans l'exemplaire, on construit des parallèles, les rapports sont réglés par l'imitation. Plutarque, qui en a été l'un des premiers artisans, en est demeuré, jusque bien avant dans l'époque moderne, l'un des grands repères. Mais quand, entre la fin du XVIII^e^ et le milieu du XIX^e^ siècle, le *topos* de l'*historia magistra* se défait, que le futur devient la catégorie prépondérante et que se dessine le régime moderne d'historicité, la Grèce classique ne disparaît pas pour autant de l'horizon, surtout pas en Allemagne, mais on conçoit que la nostalgie puis le deuil puissent être des manières de se relier à ce vis-à-vis capital et qu'il faille redéfinir ce qu'on entend par *mimesis*. On ne peut plus faire ce que faisaient les Anciens, mais il nous faut apprendre à faire *comme* eux. C'est au fond le mouvement même du rapport aux Grecs et le chemin que balise, à côté de la philosophie, la discipline reine ou allemande par excellence, la philologie.

Depuis ce jour d'avril 1777 où Friedrich August Wolf s'enrôle comme *studiosus philologiae* jusqu'aux réflexions de Ulrich von Wilamowitz sur la philologie et l'école à la fin du XIX^e^ siècle, se déploie, sur plus d'un siècle en Allemagne, un temps particulièrement fort du rapport aux Anciens. Avec les

grands fondateurs (Winckelmann, Wolf, Humboldt), on relève une nette reprise du geste renaissant, mais non sans plusieurs déplacements. Si la dimension polémique est présente, elle est dirigée en priorité contre la France. La culture française est, en effet, fondamentalement perçue comme romaine, comme ayant imité les Latins et relayé l'Empire. Et quand, pour parcourir tout le cycle de l'imitation, on aura rappelé que les Romains, eux-mêmes, ont imité la culture grecque et sont devenus pleinement Romains en imitant les Grecs, on comprend mieux la proposition adressée par Winckelmann à ses compatriotes d'imiter *directement* les Grecs. C'est seulement en allant « puiser » directement aux sources de l'art grec qu'ils auront la possibilité, en court-circuitant le cycle de l'imitation et le parcours de la *translatio* des études, de s'épargner de se faire « les singes d'Arlequins » pour trouver la capacité de devenir pleinement eux-mêmes, c'est-à-dire Grecs ou véritablement Allemands.

La question de fond à laquelle il fallait répondre était celle de la *Bildung*, dont Humboldt, à travers le *Humanistiches Gymnasium*, se faisait l'ardent promoteur. Là, le latin et le grec reçoivent une place centrale comme instrument de formation de l'individu accompli et voie d'accès à l'autonomie. Or, la Grèce étant, pour Winckelmann, le lieu où le « bon goût » a commencé à se former (*bilden*), l'imitation des Grecs se présente bien comme « l'unique façon de devenir grands et, si c'est possible, inimitables ». Se marquait là le tranchant d'une rupture et s'indiquait la possibilité d'un *Sonderweg* pour les Allemands. L'imitation devient un combat pour l'identité et, en fait, le vrai choix de l'originalité[3]. La nationalisation de l'imitation était en marche et la philologie pouvait devenir une science allemande.

Ni l'ancienne figure de la *renovatio*, ni le recours au parallèle ne permettent d'atteindre cette Grèce que l'on vise. Elle est moins un modèle, à proprement parler, qu'une Grèce idéale (patrie perdue et absente à jamais). Celle de la nostalgie et pas encore du deuil. Imiter désormais ne peut plus vouloir dire tenter de refaire ce qu'ont fait les Grecs, mais bien faire *comme* ils ont fait. Dans une lettre à Goethe écrite depuis Rome en 1804, Humboldt précisait bien : « Ce serait une illusion que de souhaiter être des citoyens d'Athènes ou de Rome. C'est seulement dans la distance, dans la séparation d'avec l'ordinaire, seulement comme passé révolu que doit nous apparaître l'Antiquité.[4] » Le rapport à la Grèce s'idéalise et s'historicise tout à la fois. Le deuil est là. Reste que cette imitation créatrice est le plus court chemin

pour devenir enfin soi-même, c'est-à-dire Allemands, ainsi que Winckelmann l'avait déjà énoncé, mais aussi les meilleurs ou encore authentiquement Modernes.

Après 1870, toutefois, vient un temps où la trop grande place du latin et du grec dans l'enseignement commence à être perçue comme un frein pour devenir de plus en plus modernes. Les disciplines scientifiques réclament plus d'espace. C'est alors que les enjeux si vifs, dont la philologie à ses débuts était porteuse, s'émoussent quelque peu, ce qui ne l'empêche nullement, au contraire, de poursuivre son institutionnalisation et sa disciplinarisation. Renonçant à ses ambitions de science générale (*cognitio cogniti*), elle renforce son caractère technique et se revendique, notamment avec Wilamowitz, comme science totale de l'Antiquité (*Altertumswissenschaft*) : en charge d'une Antiquité qui, dans les découpages disciplinaires qui se mettent alors en place dans les universités, se désigne comme classique. C'est justement alors que Nietzsche lance ses critiques acerbes contre le Gymnase qui, défaillant à conduire les élèves vers la « patrie grecque », en fait « des serviteurs du jour ». Mais, ainsi que nous venons de le voir en suivant Ricœur, ce retour à la Grèce est aussi un adieu à la Grèce classique, une critique acerbe du Moderne et une ouverture vers une Grèce en deçà de Socrate, de Platon et d'Aristote, mais à laquelle appartient la tragédie. « Le temps de l'homme socratique est passé », annonce Nietzsche dans *La Naissance de la tragédie*.

Qu'en est-il si l'on quitte les seuls « penseurs du Nord » ? Une première façon de mettre en perspective ce cheminement singulier, qui a conduit, par la nostalgie et le deuil, jusqu'à la Grèce archaïque, tandis que se mettait en place cette formidable machine qu'a été la philologie, est de rappeler sa dimension polémique : contre la domination de la culture française. Mais, du côté français, autres étaient les enjeux du rapport aux Anciens, au XVIII^e^ siècle déjà et, plus encore, après ce moment de leur forte mobilisation (surtout romaine) qu'avait été la période révolutionnaire. L'échec de la Révolution avait, en effet, définitivement fermé la voie de leur imitation et ruiné le recours au parallèle[5]. Être Moderne imposait de rompre avec ce qu'on nommait encore les « anciennes républiques » et impliquait de ne plus confondre, ainsi que l'avait énoncé Benjamin Constant en 1819, la liberté des Anciens et celle des Modernes. La nostalgie ne pouvait pas être une option, le deuil non plus.

Après la défaite de 1870 et la Commune, Hippolyte Taine, dans ses *Origines de la France contemporaine*, estimait encore important de dénoncer les méfaits de l'esprit classique[6]. On se trouve aux antipodes de Nietzsche. Quant à l'érudition, utile à coup sûr, sa première fonction (politique encore) avait été de défaire les illusions trop longtemps entretenues, depuis Rousseau, sur l'égalité spartiate ou la liberté du citoyen athénien. Ce sera encore le point de départ de la réflexion de Fustel de Coulanges dans son cours professé à Strasbourg en 1862, qui deviendra *La Cité antique*. Au sortir de la Révolution et de l'Empire, quelle voie restait ouverte vers la Grèce ? Seulement, celle ancienne ou classique de la formation du goût, de la découverte d'une beauté soustraite au temps et de l'apprentissage d'un art de raisonner et de parler : bref, les Humanités classiques, qui culmineront dans la classe de Rhétorique de la IIIe République, soit encore une Antiquité plus latine que grecque, tout à la fois instrumentalisée et embaumée.

L'usage du mot « classique », rappelons-le, n'est pas antérieur à la fin du XVIIe siècle[7]. Les Classiques sont les auteurs « qu'on lit dans les classes, ou qui y ont une grande autorité ». Le nom, indique encore le *Dictionnaire* de Furetière, « appartient particulièrement aux auteurs qui ont vécu du temps de la République, et sur la fin d'Auguste où régnait la bonne latinité ». À cette acception, l'*Encyclopédie* ajoute sans surprise « les bons auteurs du siècle de Louis XIV et de celui-ci », et, au XIXe siècle, *Classique* a pour antonyme *Romantique*. Pourquoi Boileau représente-t-il « l'incarnation du Classique » ? Parce que « les lettres, préservées de toute servilité moderne par leur ancrage dans l'Antiquité, seront d'autant plus honorables pour le roi et serviront d'autant mieux la santé du royaume qu'elles ne répondront pas à des motifs de circonstance, comme le veulent les Modernes : elles s'enracineront dans le fonds permanent de vérité et beauté que seule garantit à l'invention française sa filiation avec les Classiques anciens »[8]. Le fonds permanent de vérité et de beauté : tout est là.

Dans ces conditions, on ne voit pas qu'il y ait eu un espace, intellectuel ou politique, pour la nostalgie ou le deuil, et donc rien qui conduise vers une Grèce archaïque à l'allemande. Ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'il n'y ait pas eu de mises en question du Moderne, de réticences ou de refus du temps moderne. Mais l'Antiquité, alors visée ou prônée, est toujours la Rome impériale ou l'Athènes de Périclès. Que l'on songe à Maurras. En Allemagne, dans le geste de destituer le Classique se retrouve quelque

chose d'analogue à celui accompli par les premiers Humanistes, à cette différence près que le rapport au présent y est tout autre. Retrouver les Anciens dans toute leur gloire présuppose bien d'enjamber ce qu'ils désignent et dénigrent dès lors comme Moyen Âge. Mais, pour eux, aller vers les Anciens, les imiter, était la meilleure façon de grandir leur présent ou encore d'être Modernes. Alors que, pour les découvreurs de la Grèce archaïque, ce sont les doutes qu'ils ont sur leur présent et sur le temps moderne qui les poussent à enjamber le Classique et à le destituer pour aller vers une Grèce archaïque.

Du côté des Humanistes, dans le face-à-face qu'ils instaurent entre les Anciens et eux, se déploie, en effet, « une ferveur d'espérance tournée vers le passé », pour reprendre les mots d'Alphonse Dupront, mais cette dernière est tout entière animée par le désir de hisser le présent à la hauteur de ce passé glorieux qui s'est rouvert[9]. S'y mêle, en outre, une forte dimension polémique et politique. À l'instar des Allemands, pour qui le chemin de la Grèce passe par une rupture avec la culture française, les Humanistes avaient d'abord besoin de couper les ponts avec ce Moyen Âge caricaturé et abhorré, de contester toute la thématique de la *translatio imperii*, comme celle de la *translatio* des études, avec l'objectif de restaurer (*restituere*), proprement de refonder Rome, à travers le latin de Cicéron. Outre la *restitutio* ou la *renovatio*, elle-même rapprochée de la figure de la résurrection, les opérateurs mis en œuvre sont l'imitation, le parallèle et le couple formé par les Anciens et les Modernes. L'humanisme s'organise autour de ce paradoxe, bien cerné par Dupront, celui d'« une vision d'un monde neuf reconstruit sur une parole antique[10] ». L'audace de la Renaissance « avait besoin d'un exemple, et il ne pouvait pas en être d'autre […] que toute la réalité, littérairement connue, d'un monde antique resplendissant de gloire et se suffisant de soi avant que le christianisme ne naisse »[11]. L'audace consistait à élire justement ce passé-là.

Si, ce faisant, on procède bien du passé vers le présent, selon le schéma de l'*historia magistra*, dans le même temps, sous l'effet de la rupture de continuité proclamée avec ce qui devient le Moyen Âge, ce passé antique se laisse aussi appréhender comme un présent « disponible », avec lequel on est, pour ainsi dire, « de plain-pied ». Ou encore, il est « une manière d'éternel à portée de soi ». Tel est bien le sens de la *renovatio*, mot d'ordre et formule de ralliement des Humanistes : on rappelle et on commence à nouveau, on fait renaître et on renaît à. À coup sûr, cette philosophie du

retour était une philosophie du temps, à condition d'ajouter aussitôt, avec Dupront encore, qu'elle était « une certitude du temps, une plénitude du présent »[12]. Les hommes de la Renaissance n'atteindront pas à la philosophie moderne du progrès : celle-ci exige un temps ouvert, le leur s'arrête à eux-mêmes, tout en demeurant ouvert à la Parousie. C'est l'âge d'or des Anciens, celui aussi de la pleine puissance du vis-à-vis instauré entre les Anciens et les Modernes : celui de l'histoire monumentale. Vis-à-vis veut dire aussi que les Anciens sont ce levier grâce auquel on peut soulever le présent.

Le retour vers ou le recours à la Grèce archaïque exprime, en revanche, une insatisfaction (à tout le moins) à l'égard de ce temps moderne, qui peut aller jusqu'au refus de l'histoire, telle que Reinhart Koselleck en a reconstruit le concept moderne. De Nietzsche à Heidegger, en passant par tous les philologues qui ont collecté, traduit, commenté les fragments des présocratiques, il y aurait, bien entendu, des analyses plus fines à développer, mais on peut tenir pour établi un lien entre les mises en question du régime moderne d'historicité et la possibilité de la Grèce archaïque. En France, nous l'avons relevé, du fait de la Révolution la configuration était autre, si bien que la Grèce archaïque comme ressource et refuge n'était pas disponible. Et quand l'archaïque se fraiera un chemin ce sera comme lieu des commencements : de la science, de la raison, de la politique. Donc comme ce qui a préparé et rendu possible le « miracle » grec ou la Grèce classique.

Les initiateurs en la matière ont été les Anglais. Ce qui vient au monde avec les premiers penseurs ioniens, c'est « cette chose que nous appelons science », annonce John Burnet dans son ouvrage *Early Greek Philosophers*, qui, après sa parution en 1908, connut de nombreuses rééditions. En 1979, dans son livre consacré aux philosophes présocratiques, Jonathan Barnes les désignera bien toujours comme les « premiers maîtres de la pensée rationnelle »[13]. Cette position, qui sera aussi, en France, celle de Léon Robin et d'Abel Rey dans les années 1920-1930, conduit, en somme, à chronologiser le pré du pré-socratique. L'attention au pré-socratique n'implique ni destitution préalable du Classique, dont il est, au contraire, la préparation, le lieu de sa germination, ni mise en question ou rejet du régime moderne d'historicité. De même, quand Louis Gernet s'intéresse à ce qu'il nomme le « pré-droit », c'est pour saisir tout ce qui de ce pré-droit va passer dans le droit. Et quand Jean-

Pierre Vernant s'engage, au cours des années 1950, dans l'étude de « la formation de la pensée positive en Grèce », il se montre attentif au passage du mythe à la raison. L'intéressant se loge, bien évidemment, dans l'opération même du passage. Ce qui le conduit à mettre l'accent sur une dimension nouvelle : celle de la politique, et à conclure que « dans ses innovations comme dans ses limites, la raison grecque apparaît bien fille de la Cité »[14].

Depuis la Roumanie : Mircea Eliade et Hérodote

Que nous apporte l'enquête rigoureuse menée par Dan Dana sur le « cas » Mircea Eliade[15] ? Surtout depuis la mort de ce dernier, en 1986, études et ouvrages ont documenté, de façon de plus en plus précise, ce qu'il avait toujours résolu de taire : son engagement entre 1937 et 1944 dans l'extrême droite roumaine, dans la tristement fameuse « Garde de fer », aussi nommée « Légion de l'archange Michel ». Fondée par Corneliu Codreanu, dit le Capitaine, celle-ci conjoignait nationalisme agressif et antisémitisme virulent, tout en voulant se distinguer du fascisme et du nazisme par une philosophie spiritualiste aspirant à régénérer la « nation » et à créer un homme nouveau. Sur ce point, qui est tout sauf négligeable, la cause est donc bel et bien entendue. Sans appel. Alors en a-t-on fini avec Eliade ? Avec une « affaire Eliade » sans doute, mais pas avec ce qui devient le « cas Eliade ». Surgissent, en effet, plusieurs questions : à lui poser – du moins à travers les milliers de pages qu'il a écrites –, mais aussi qui se posent à nous.

Polymathe, polyglotte, polygraphe, voilà, en effet, un homme qui a été reconnu, dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, comme un savant considérable et une autorité, voire la principale autorité, en matière d'histoire des religions. Les témoignages abondent, et nombreux ont été les signes de reconnaissance qu'on lui a prodigués. En 1985 encore, l'Université de Chicago inaugurait une chaire Eliade, plus tôt, la Sorbonne l'avait honoré d'un doctorat *honoris causa*, il avait reçu la légion d'honneur et on le disait nobélisable. Il a certes beaucoup œuvré, mais sont-ce ses seules qualités intellectuelles qui lui ont permis de se hisser à cette place ? Ou, pour le dire autrement, comment s'est opérée, après 1945, la « métamorphose » (pour employer son vocabulaire) ou la « renaissance » en historien universel des

religions, en quête de l'archaïque et de l'*Homo religiosus*, d'un intellectuel, écrivain à succès, qui, dans les années 1930, s'était fait le zélateur ardent d'une identité roumaine. Sa *renovatio*, dirais-je, appelle un peu de *restitutio*.

Occultée par l'histoire, cette identité roumaine s'était conservée intacte dans le folklore et les légendes, et elle pouvait redevenir une force d'inspiration dans les temps difficiles que traversait la nation ? Si le peuple roumain, écrivait-il en 1937, n'a eu ni « Moyen Âge glorieux » ni « Renaissance », il a une « préhistoire » qui vaut largement celle des autres nations européennes, et mieux un « folklore incontestablement supérieur à tous les autres. Aujourd'hui, la science roumaine a l'occasion unique de mettre en valeur la spiritualité et l'histoire secrète de notre nation ».

« Cas », il l'est aussi par son parcours. De Bucarest à Chicago, en passant par Paris, de l'Est à l'Ouest, avant de « revenir » vers l'Est, dans les belles années du communisme national promu par le Conducator[16]. Paris, où il séjourne de 1945 à 1955, joue le rôle d'un sas. Accueilli, notamment, par Georges Dumézil, le Roumain exilé, le « paysan du Danube » devient l'historien des religions, féru d'archétypes et d'archaïque. En passant du roumain et d'une « culture mineure » au français, le « provincial » entend être reconnu dans le monde occidental. En 1956, enfin, vient l'offre de l'Université de Chicago, preuve du succès de sa stratégie. En ce lieu, symbole de liberté et de science, s'accomplit pleinement la métamorphose.

Voilà qui doit nous inciter à une pratique très élargie et comparée de l'histoire culturelle. Deviennent perceptibles, en effet, des décalages dans le temps et se laissent saisir des quiproquos. Tout cela sur fond d'ignorance réciproque : ce qu'Eliade rapportait du folklore de l'Europe orientale fut longtemps accepté à l'Ouest (il devait savoir), tandis que l'*aura* acquise à l'Ouest renforçait son statut à l'Est. Sa condition d'exilé et d'adversaire du communisme lui a ouvert des portes à l'Ouest, tout en effaçant, pour ainsi dire, ce qu'il avait pu écrire et faire avant 1945. Alors qu'en Roumanie, c'est, certes, sa notoriété nouvelle acquise à l'Ouest qui poussera les autorités à le sortir du purgatoire et à s'efforcer de le récupérer, mais c'est aussi son livre sur Zalmoxis de 1970, intitulé *De Zalmoxis à Gengis Khan,* dans lequel Dumézil voyait, à juste titre, « un pèlerinage à sa première source ». Des passerelles pouvaient, en effet, exister entre le « spécifique national » des intellectuels d'avant-guerre et le « national-communisme » d'un régime, pour qui il était plus aisé de célébrer l'autochtonie que de parvenir à l'autosuffisance. Puis, quand arrive 1989, le voilà, à nouveau, en phase avec

la conjoncture : « le Roumain le plus célèbre » et l'opposant de toujours au communisme, il est disponible pour une panthéonisation immédiate, confortant par-là les Roumains dans l'idée d'une « normalité » enfin recouvrée.

Ainsi, se trouvant finalement là où il fallait au bon moment, il a su, en joueur habile, tirer parti des décalages culturels, en limitant ses pertes et en maximisant ses gains. Quand il perdait à l'Est, il gagnait à l'Ouest, et quand il commença à perdre à l'Ouest, il gagna à l'Est. Avec cette fois le risque de redevenir un Roumain, si j'ose dire, un Roumain seulement, en perdant (définitivement ?) cette position surplombante d'historien universel qu'il avait construite à partir de sa chaire de l'Université de Chicago et dans la suite de sa première métamorphose parisienne. Ces circulations décalées et ces réceptions tronquées, sur fond d'occultations et de camouflages (pour reprendre encore son propre vocabulaire), enrichissent le « cas », en obligeant, pour y comprendre quelque chose, à élargir la perspective aussi bien spatiale que chronologique. Et, aujourd'hui, perdurent toujours des discordances, puisqu'un spécialiste d'histoire des religions, comme Daniel Dubuisson, peut écrire tranquillement que l'œuvre d'Eliade n'est qu'« impostures » et « pseudo-science »[17], tandis qu'à Bucarest une monumentale publication de ses *Œuvres complètes* est toujours en cours, qu'un Institut d'histoire des religions, nouvellement créé, porte sa marque, et que, pour les plus jeunes générations d'après la chute du communisme, il s'impose assurément comme la grande référence en matière d'études des religions.

Sur ce dernier point, le témoignage de Dan Dana, qu'il livre avec discrétion dans une note de son livre, apporte un éclairage utile. Comment un jeune Roumain, né en 1975, est-il passé de la fascination à l'éloignement ? Intéressé par les antiquités roumaines, nous dit-il, il lit beaucoup, au moment d'entrer à l'université, sur les Daces, les Gètes et Zalmoxis, et se convainc de leur spiritualité originale. Quand arrive 1989 et le « déferlement » des ouvrages d'Eliade, ce dernier s'impose évidemment comme le « modèle ». Il le dévore et se voit bien devenir, à son tour, historien des religions. Viennent d'autres lectures et d'autres rencontres, puis la possibilité d'un séjour en France en vue d'y préparer une thèse : « J'ai bientôt découvert d'autres manières d'envisager l'histoire aussi bien que l'histoire des religions, laissant de côté la glorification des ancêtres ou les grandes explications générales par l'*Homo religiosus*. » À Paris,

l'éloignement se transforme en distance de plus en plus critique, alors qu'il reprend depuis son tout début le dossier de Zalmoxis, ce personnage ou, mieux, ce « motif » qui n'a cessé d'accompagner Eliade : avant l'exil, mais aussi après. Zalmoxis, dont il note dans son journal qu'il y a des périodes où il est comme « possédé » par celui qu'il considère comme la grande divinité des ancêtres des Roumains, avant leur christianisation. Si Eliade est devenu historien des religions à Paris, c'est à Paris aussi que Dana a achevé de se déprendre d'Eliade, et c'est de là qu'il a pu reconsidérer le parcours scientifique d'Eliade.

Dans sa thèse (heureusement publiée en Roumanie en 2008) et dont le personnage central est Zalmoxis, et non Eliade, Dan Dana a fait œuvre à la fois de philologue scrupuleux et d'historien de la culture. En établissant le corpus complet des occurrences de Zalmoxis et celui de ses usages du v^e^ siècle avant notre ère jusqu'à aujourd'hui, il repère les enjeux qui, dans chaque cas, s'y attachent. Il retrace, en effet, les parcours de ce personnage (dieu, homme ou démon) qui a fait son entrée dans l'histoire au livre quatre des *Histoires* d'Hérodote pour ne la plus quitter jusqu'à aujourd'hui. La Roumanie des années 1920-1930, en quête du « spécifique national », a su s'en réclamer et en faire un ancêtre glorieux des autochtones, tout comme celle du « national communisme » qui n'a eu aucun mal à l'adopter. Et les choses ont continué depuis. Or, à chaque fois, on trouve Eliade qui, quoi qu'il en dise, a plus construit sa vision de Zalmoxis comme incarnation de l'antique « spiritualité » des autochtones, à partir des auteurs roumains des années 1920, qu'à travers la lecture des quelques pages d'Hérodote.

Car le paradoxe veut que ce personnage, qui a tant fait écrire sur lui, n'ait laissé d'autres traces que ce que nous a dit de lui Hérodote ! Aussi, en suivant les avatars de ce nom propre (qu'Hérodote, contrairement à son habitude, ne « traduit » pas en grec, sûrement parce qu'il n'en existe pas d'équivalent) et en relevant la grande plasticité de ses usages, Dan Dana s'est-il trouvé, de proche en proche, conduit à élargir l'enquête dans deux directions. D'une part, vers les manières de procéder de l'histoire des religions, qui a vu successivement en Zalmoxis une divinité chtonienne et de la végétation, un chaman, l'instaurateur d'un culte à Mystères et d'une religion initiatique. Cette dernière thèse est celle soutenue par Eliade, qui y ajoute les disparitions et réapparitions périodiques du dieu : ses « occultations ». De l'autre, vers les diverses quêtes identitaires modernes, en Roumanie particulièrement, mais pas exclusivement.

Suivre le fil de Zalmoxis s'est donc révélé une voie originale et fructueuse d'entrée dans l'atelier d'Eliade. Avec l'enclenchement d'un double mouvement de l'interrogation, menant de Zalmoxis à Eliade et d'Eliade à Zalmoxis. Et, au terme du cheminement, le résultat est très clair. On ne peut soutenir, comme le font aujourd'hui les défenseurs d'Eliade, que, certes, il y a eu cet engagement, regrettable erreur de jeunesse, d'ailleurs largement partagée, mais qu'il n'affecte en rien l'œuvre scientifique, dont la validité n'est, en aucun cas, remise en cause. Calmement, méthodiquement, Dana démontre qu'il n'en est rien et qu'au contraire son Zalmoxis doit tout ou presque à cette valorisation de la préhistoire roumaine, si caractéristique des années 1930, quand Eliade et ses amis se convainquaient que la Roumanie était « boycottée » par l'histoire.

Davantage, plusieurs indices, laissés par Eliade lui-même, invitent à aller plus loin encore. Entre le mythe de Zalmoxis, tel qu'il le reconstruit, et ce qu'il désigne dans son journal comme « une mythologie personnelle » (qu'il distingue de sa « vie » « telle qu'elle fut vraiment »), il tisse plus ou moins explicitement des analogies. Car, à l'instar de Zalmoxis, il a, lui aussi, dû disparaître (son exil), tout en continuant à envoyer des messages (des articles et des livres), avant de réapparaître. Son disciple, Culianu, n'hésite pas à l'écrire noir sur blanc, en le caractérisant comme « un mystagogue des temps modernes » : « Pour les Roumains, Mircea Eliade se confond avec Zalmoxis. » Car il a beau avoir disparu, il continue, lui qui est le gardien de la « mémoire sacrée de son peuple », à envoyer des signes, et, va-t-il jusqu'à dire, « cette mémoire disparaîtra avec lui ». En anglais, le livre qu'Eliade a consacré à Zalmoxis s'appelle *The Vanishing God* : probablement pas tout à fait par hasard !

« Cas », il l'est encore, par son rapport à l'histoire. Dans les années trente, il avait opté pour la pré- ou la proto-histoire, conservée dans les légendes et le folklore des sociétés paysannes. Mais, à partir de 1944, il se transforme carrément en « ennemi » de l'histoire. Il note son « dégoût » croissant pour elle et dénonce « la terreur de l'histoire » ou encore « la chute dans l'histoire ». *Le Mythe de l'éternel retour* s'emploiera à généraliser ou à universaliser le propos, en opposant les sociétés primitives à celles qui sont tombées dans l'histoire. On touche là à une des expressions de la métamorphose parisienne. Un peu plus tard, Cioran écrira, lui aussi, un livre qui est une méditation sur *La Chute dans le temps*[18]. Selon le schéma éliadien, les peuples primitifs vivent au « paradis des archétypes »,

pratiquent la régénération périodique et, ainsi, ne laissent pas le temps « se transformer en histoire ». Pour ceux qui sont en butte à l'histoire, les plus mal lotis sont ceux qui se sont trouvés, sans l'avoir voulu, sur le « chemin de l'histoire ». Tels les peuples du Sud-Est de l'Europe, voisins d'empires toujours en expansion : d'où, pour eux, souffrance, terreur et sacrifice. L'histoire n'est rien d'autre. À la différence de l'homme moderne, le primitif vit, en revanche, dans un continuel présent. « Chaque année, il a la liberté d'annuler ses fautes, d'effacer le souvenir de sa chute dans l'histoire et de tenter à nouveau une sortie définitive du temps. » Cette phrase, il est difficile de ne pas penser qu'elle vaut aussi, sinon d'abord, pour Eliade lui-même, si prompt à « annuler ses fautes » et si demandeur de manières d'abolir le temps.

Il est encore une autre dimension, et pas la moindre, du « cas » : littéraire celle-là. Eliade n'a jamais cessé de se préoccuper de lui-même et de nous en entretenir, en publiant régulièrement des extraits de ses mémoires et de son journal. Et il continue de façon posthume : avec le *Journal portugais* en 2006, en attendant 2018 et le journal d'après-guerre. Il y aura là quelques années de travail pour les exégètes, à même de confronter les différentes versions, d'évaluer ce qu'il a dit, pas dit, laissé entendre, omis ou totalement transformé dans cette ininterrompue écriture de soi. Et il l'a voulu ainsi. Il a clairement conçu cette mise en scène de sa « vie » qui est aussi, indissolublement, sa « mythologie personnelle ». Ainsi le même homme, déclarant à ceux qui l'interrogeaient sur son passé qu'il ne répondrait jamais, qui appartient donc à cette cohorte des taiseux, ainsi que l'a justement nommée Maurice Olender[19], se révèle être passablement bavard.

Un taiseux bavard ! Comment comprendre cet oxymore ? Eliade était convaincu d'être « plus qu'un savant » et d'avoir « quelque chose d'important à dire au monde ». Plus qu'un savant ? Un écrivain, sûrement, mais aussi, comme il le consigne dans le journal portugais en février 1944, il se voulait un « cheval de Troie dans le camp scientifique ». Il lui fallait donc toutes les apparences d'un savant reçu en Sorbonne, mais avec une mission cachée : celle de « valider scientifiquement le sens métaphysique de la vie archaïque » ou de « valoriser comme il se doit […] l'homme des cultures traditionnelles ». L'expression du cheval de Troie devait circuler dans le petit milieu roumain, car, dans une lettre également de février 1944, Ionesco la reprend pour s'en moquer. « Eliade est un ennemi de l'histoire, écrit-il, il est pour la “protohistoire” […] Je crois que les universitaires ne

seront pas assez idiots pour introduire dans leur propre cité le cheval de Troie de la “préhistoire permanente”. » C'était plutôt bien vu, alors même que la métamorphose d'Eliade en historien des religions est loin d'être accomplie, avant que le cheval de Troie n'investisse la Sorbonne et bien avant qu'il ne rêve de traverser l'Atlantique et de s'introduire dans la *Divinity School* de Chicago.

Alors pourquoi les universitaires, eux d'abord mais pas uniquement, ont-ils fait mentir Ionesco, ont-ils été « assez idiots » ? Une fois la part faite au travail et au talent d'Eliade, je verrais une raison principale ou de fond. S'il s'est choisi Goethe comme modèle, il a comme ennemi intime Hegel. *Le Mythe de l'éternel retour* a pour sous-titre *Archétypes et répétitions*. Or, dès la troisième ligne de l'Avant-propos, il informe le lecteur que, s'il n'avait pas craint d'afficher trop d'ambition, il aurait donné au livre un second sous-titre : *Introduction à une Philosophie de l'Histoire*[20]. Difficile d'être plus explicite : *Archétypes et répétitions* s'opposent à *Philosophie de l'Histoire*, *La* philosophie de l'histoire hégélienne devient *une* philosophie de l'histoire, et *Introduction* remplace (modestement !) *Leçons*. Et le tout a pour caractéristique essentielle d'être une critique radicale de l'Histoire, conçue comme chute dans le temps. Il renverse la perspective ou remet Hegel sur ses pieds, en valorisant l'origine et les manières d'y faire retour. Bref, Eliade est foncièrement hostile à ce que j'ai nommé le régime moderne d'historicité, dans une période où la croyance en l'histoire s'est trouvée, pour le moins, ébranlée. Il n'est de loin pas le seul, et multiples ont été les façons d'exprimer ces refus ou ces doutes dans les sociétés européennes. Pour sa part, Eliade, après avoir essayé de la voie politique, a opté pour celle de la « science ». Or, l'origine, les archétypes, la répétition, l'archaïque, le primitif, le temps quasi immobile ou la structure, on ne peut pas prétendre que ces thèmes n'aient pas été à l'ordre du jour dans les années 1950-1970. Bien sûr, soutenir qu'ils n'ont été amenés ou traités que par des « ennemis » de l'histoire serait absurde, mais contentons-nous de noter qu'Eliade était là, tout prêt, avec son matériel, sa théorie et ses obsessions.

Quant au taiseux bavard ? Bavard, il l'a toujours été, lui qui mesurait le temps en nombre de pages écrites quotidiennement. Mais taiseux, il l'est devenu seulement à partir du moment où l'on a commencé à lui poser des questions sur son passé. Avant, il était au plus silencieux, comme tout le monde, ou presque. Donc, en phase encore une fois. Il a, pour la première fois de sa vie, cessé de l'être, quand a commencé à basculer l'histoire de la

Seconde Guerre mondiale, quand, pour le dire vite, s'est produite l'irrésistible montée de la mémoire. Et la vague l'a emporté.

Depuis Cambridge : la réception française de Moses Finley

La réception française de l'œuvre de Moses I. Finley a été importante et rapide[21]. Les plus âgés d'entre nous l'ont accompagnée. À partir de la publication de la traduction du *Monde d'Ulysse*, en 1969, il est rapidement devenu un familier, quelqu'un qui, pour ainsi dire, allait faire partie de la famille du Centre Vernant, qui s'appelait encore Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes, avant de prendre celui de Louis Gernet. Il était l'historien lu et enseigné, une référence et, bientôt, une autorité, mais il était plus : une personne à qui on pouvait s'adresser, qui répondait avec une grande ponctualité quand on lui envoyait un article ou un ouvrage, qu'on pouvait aller visiter ; bref une sorte d'oncle de Cambridge.

Les plus jeunes ont encore lu du Finley au cours de leurs études. Et, assurément, celles et ceux qui ont engagé des travaux sur Homère, l'esclavage ou l'économie, peut-être la politique, n'ont pas manqué de le lire de plus près, pour comprendre ce qu'il avait écrit, comment il l'avait écrit et, si possible, pourquoi. Il leur fallait reconstituer les débats qui avaient alors cours et en saisir les enjeux. En ce sens, la réception se poursuivait et se poursuit : autres sont les questions, et autres, vraisemblablement aussi, ses points aveugles. Malgré tout, une visite aujourd'hui, dans une librairie à Paris, Cambridge, Londres, ou Chicago montre que ses livres ne sont plus très présents.

Grâce à la journée d'étude qui s'est tenue à Paris en décembre 2012, nous avons désormais une vision plus précise de sa réception en France. Se vérifie aussi la règle qui veut qu'il n'y ait pas de réception sans malentendus, sans une part au moins de malentendus. Et c'est encore plus vrai quand il s'agit d'ouvrages conçus dans un autre pays, écrits dans une autre langue et pour un public peut-être différent. Si l'écart est trop grand entre ce qui est proposé, d'un côté, par l'auteur et ce qui est attendu, de l'autre, par des lecteurs, il n'y a pas de réception. Dans le cas d'un livre étranger, c'est très simple, nul n'a l'idée de le faire traduire. Or, Finley a été traduit. S'il a fallu

quinze ans pour que paraisse *Le Monde d'Ulysse*, ensuite les traductions se sont succédé rapidement jusqu'à son dernier livre, en 1987.

Mais de quels malentendus parle-t-on ? De ceux que Marshall Sahlins nommait des « malentendus productifs » (*working misunderstandings*) : de ceux qui font travailler les cultures, mobilisent leurs ressources pour légitimer une position, soutenir une action, produire du sens. En introduisant cette notion, il cherchait, en effet, à rendre compte au plus près de la rencontre tout à la fois bien réelle et manquée entre les Anglais et les Polynésiens à Hawaï. L'histoire est bien connue. Certes, Finley n'est pas Cook, et nous ne sommes pas des Hawaïens ; nous ne l'avons jamais pris pour le dieu Lono, mais nous ne l'avons pas mangé non plus ! L'affaire, plus modeste, de sa réception, se joue sur un tout autre terrain – celui du monde académique, celui d'une discipline, avec ses règles de production et de validation des énoncés – et à un tout autre moment – les années 1960 en France. Reste que la notion de malentendu productif pourrait servir à analyser en finesse les modalités de la réception ou, mieux, des réceptions de l'œuvre de Finley.

Comment a-t-elle commencé ? Au témoignage de Claude Mossé, qui évoque sa première rencontre avec lui, à l'occasion du congrès d'Aix-en-Provence de 1962 sur l'histoire économique, s'ajoutent les comptes rendus de Louis Gernet du premier livre de Finley sur les *Horoi* hypothécaires et une conférence donnée par ce dernier à Paris, en 1959, à l'Institut de droit romain, sur « La condition des non-libres dans la Grèce ancienne ». C'est ainsi le tout premier Finley, celui d'avant l'exil, comme le rappelle Riccardo Di Donato, qui a d'abord été reçu dans le petit milieu des juristes de l'Institut du Panthéon, alors dirigé par Henri Lévy-Bruhl. On retrouve le rôle de Gernet dans le passage du premier au deuxième Finley, celui du *World of Odysseus* (1954), puisqu'il en donne un notable compte rendu favorable dans l'*Année sociologique*, en 1956. Relevons, en passant, qu'il voit le meilleur du livre dans le dernier chapitre « Mœurs et valeurs », qu'il lit comme « une précieuse contribution à une psychologie historique ».

Vient ensuite, en 1965, repère majeur et clairement identifié, « Économie et société en Grèce ancienne, l'œuvre de Moses I. Finley ». L'étude de Pierre Vidal-Naquet, il vaut la peine de le noter, est publiée, non dans une revue d'histoire ancienne ou même d'histoire générale, mais dans les *Archives européennes de sociologie*. Pourquoi ? Parce qu'elle lui avait été demandée par le directeur de la revue, Éric de Dampierre, un sociologue

passé à l'ethnologie, qui souhaitait un papier sur Finley et Homère. C'est donc qu'il avait lu *The World of Odysseus* ou, au moins, la mise au point que Vidal-Naquet avait publiée, en 1963, dans les *Annales*, « Homère et le monde mycénien » ? Vidal-Naquet lui remit un texte d'une bonne cinquantaine de pages où le monde d'Ulysse n'est qu'une des rubriques ! Il venait de faire le même coup, l'année précédente, pour ce qui ne devait être que l'« avant-propos » du livre de Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental* ; il le réitérera à nouveau plus tard. Quoi qu'il en soit, le lecteur non antiquisant découvre un Finley complet, qui est déjà ou aussi « son » Finley, celui qui sera au cœur du manuel, conçu et rédigé avec Michel Austin, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*. Publié en 1972, il est bien connu que le livre contribua à la formation de générations d'étudiants d'histoire.

La parution de la traduction du *Monde d'Ulysse*, due à la fille de Vernant, Claude Blanc, marque un autre temps fort. Le livre sort en 1969, chez Maspero. On le trouve en bonne place à La Joie de Lire, la librairie Maspero. Passer chez « Masp » était alors un itinéraire obligé. Combien d'exemplaires en ont été volés ? En tout cas, la publication à cette date et en ce lieu fait définitivement sortir Finley du cercle des seuls antiquisants. L'anthropologie est alors au plus haut, le livre est lu comme une contribution, non plus à la psychologie historique, mais à une anthropologie historique qui monte en puissance. Enfin, un historien de l'Antiquité, professeur à Cambridge de surcroît, qui parle aux autres historiens, qui est vraiment un collègue ! En 1965, Vernant avait publié chez Maspero *Mythe et pensée chez les Grecs* et, en 1968, le choix de textes de Gernet, sous le titre à valeur de programme *Anthropologie de la Grèce antique*, dont il estime qu'il est, dans la France de 1968, un livre « pleinement actuel ». Vidal-Naquet dirige une collection d'histoire classique. Finley vient renforcer la crédibilité de Maspero dans le domaine de l'histoire ancienne. Il est un renfort de poids pour les hérétiques.

Un dernier exemple d'usages inventifs de Finley est apporté par la publication de *Démocratie antique et démocratie moderne* en français, en 1976. Dans ses *Mémoires,* Vidal-Naquet écrit : « Finley m'avait demandé d'actualiser, pour le public français, un essai largement dirigé contre les apologistes américains de l'apathie politique.[22] » Il se débarrasse de la tâche, presque du *pensum*, en quelques pages, pour arriver au plus vite à ce qui commence à l'intéresser vraiment. « Puisqu'il s'agit ici de la démocratie, remontons donc à la première grande expérience démocratique de

l'Occident moderne, à la Révolution française et à ce qui l'a préparée, pendant l'époque des Lumières.[23] » Et voilà ! Cette fois, avec l'aide de Momigliano, est ouvert le champ des usages de l'Antiquité. Des analyses similaires pourraient être menées pour chaque livre traduit ou à l'occasion des visites de Finley en France.

Pour être pleinement convaincantes, elles devraient prendre également en compte les contextes anglais et, surtout, américain, afin de mesurer les écarts et apprécier le potentiel de « malentendus productifs ». Car, avant de devenir une sorte d'oncle de Cambridge, Finley, né à Syracuse dans l'État de New York, a commencé sa vie intellectuelle, professionnelle et politique à New York, quand il s'appelait Finkelstein et pas encore Finley. Là, pendant une quinzaine d'années, de 1930 à 1947, il ne mena pas la vie d'un jeune universitaire ordinaire, futur professeur d'histoire ancienne à Cambridge. Certes il enseigna, mais il mena aussi une vie d'activiste à plein temps et de militant dans diverses organisations, plus ou moins proches du parti communiste. En 1953, au moment du maccarthysme, il fut chassé de l'Université Rutgers. Daniel Tompkins s'est attaché à retrouver les traces de cette période importante et pratiquement inconnue de la vie de Finley[24]. Le Finley d'avant, d'avant l'exil, celui qui, comme Vernant venant vers la Grèce en 1946, revint vers l'Antiquité en 1947. Leurs parcours et leurs expériences ne sont certes pas identiques, mais ces années, les mêmes, d'engagement, au sens plein du mot, leur ont donné une position singulière dans le domaine des études anciennes. Au fond, leurs façons de partir ou de repartir pour la Grèce, de chercher une « signification utile » pour l'objet Antiquité, n'étaient pas sans une certaine analogie : le rejet des fascismes et le partage d'une espérance. Finley pouvait d'autant mieux devenir, pour nous, l'oncle de Cambridge.

Depuis la question de « la fin de la démocratie athénienne » : Claude Mossé

Claude Mossé n'a cessé de prendre et de reprendre les problèmes de la démocratie athénienne[25]. Sur plus de quarante ans, ses livres, articles, contributions, manuels en témoignent. Et pourtant il n'y a chez elle nul athénocentrisme de principe, mais simplement la prise en compte, comme c'était le cas chez Moses Finley, que les Athéniens ont découvert la

démocratie[26]. Si, presque dans les mêmes années, Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet ont interrogé les débuts de cette démocratie à travers la réforme de Clisthène, elle a, pour sa part, commencé par travailler sur sa « fin »[27].

Arrêtons-nous quelque peu sur cette expression « fin de la démocratie athénienne ». Comment en a-t-on usé et de quelle façon a-t-elle été entendue ? La fin est d'abord une date précise : le régime démocratique a pris fin en 322, quand l'installation d'une garnison macédonienne au Pirée s'est accompagnée de l'instauration d'un régime censitaire, qui revenait à priver de leurs droits politiques la moitié des citoyens, les plus pauvres. Il a commencé en 508 avec la réforme de Clisthène, instaurant les dix tribus en remplacement des quatre tribus « gentilices », dans un espace civique lui-même repensé. Mais ce sont là des bornes établies par les historiens modernes (Solon demeura bien longtemps investi de la fonction d'initiateur : d'Isocrate à George Grote au moins).

Elle désigne, en deuxième lieu, une période : fin est alors synonyme de déclin, lent ou rapide, progressif ou brutal. Remontant en quelque sorte d'un cran, la question devient alors celle du début de la fin ? Quels en sont les signes avant-coureurs, quels déséquilibres majeurs la provoquent et la hâtent, quelles en sont les causes premières et dernières ? Avec sa défaite face à Sparte dans la guerre du Péloponnèse, Athènes était entrée dans une telle période, à en croire nombre d'auteurs du IVe siècle. À l'acmé du Ve siècle a succédé le déclin du IVe débouchant sur l'échec final, d'abord face à Philippe puis, bientôt, à Alexandre. D'où, à la date de 322 retenue comme fin effective, s'ajoute le IVe siècle appréhendé globalement comme un temps de déclin : crise économique, sociale, politique. La tant fameuse oraison funèbre prononcée par Périclès, au terme de la première année de guerre, en 430, marquerait le chant du cygne d'une démocratie athénienne sûre d'elle-même et dominatrice. Un tel schéma s'inscrit d'ailleurs, en le répétant implicitement, dans le grand modèle biologique de la naissance, de la montée et du déclin de tous les êtres. Il y gagne peut-être en évidence, pas forcément en pertinence.

Fin s'entend encore en un troisième sens, plus intéressant pour nous. Au-delà de la Grèce proprement dite et du monde antique, la question de la démocratie athénienne est devenue celle des usages que la tradition européenne en a fait : jusqu'à quand, de quelles façons, où et, en premier lieu, à partir de quand ? Si l'on se situe là d'abord dans le registre de la

philosophie politique, inaugurée à partir des textes des Anciens eux-mêmes (Thucydide, Platon, Aristote), celui de l'action politique n'est en aucune manière absent : les révolutions américaine et française sont là pour l'avoir différemment mais abondamment prouvé. Une première piste (d'ailleurs bien balisée) pourrait conduire à suivre l'histoire du mot démocratie depuis les Anciens jusque chez les Modernes : de sa disparition à sa reprise et son envol[28].

Si la chose (le régime athénien proprement dit) est bel et bien finie depuis longtemps, le mot, en revanche, a resurgi avant que ne s'impose puis finalement ne triomphe, entre la fin du XVIIIe et le début du XXIe siècle, une autre chose : la démocratie moderne ou, mieux, les démocraties modernes et contemporaines. Tout se passe en effet comme si, pour s'imposer enfin, la démocratie avait préalablement dû se séparer de l'adjectif ancienne (ou athénienne) qui, jusqu'alors, l'avait accompagnée. Proclamer sa fin nécessaire permettait de rompre définitivement l'identification entre démocratie ancienne et démocratie tout court. On rejette la chose (ancienne) tout en conservant le mot (qui devient ou redevient disponible). Ces jeux du signifié et du signifiant font l'ordinaire de la vie des groupes humains. Une telle opération, avec sa dimension performative, s'inscrit dans le mouvement général qui a mené à l'éclatement du couple longtemps puissant et actif des Anciens et des Modernes : sa fin politique proclamée[29].

N'aurait-il pas été plus expédient, pourrait-on demander naïvement, de forger un mot nouveau, d'en choisir à tout le moins un autre, ne serait-ce que pour éviter les confusions avec ce régime qui justement ne pouvait plus, estimait-on, convenir à des Modernes désormais pleinement engagés dans l'histoire ? Précisément pas, puisque l'action humaine se mène, notamment, en mobilisant des signifiants lestés d'histoire qui, renvoyant à des signifiés différents, ont permis des appropriations divergentes, voire carrément opposées, en tout cas conflictuelles et qui se trouvent disponibles pour de nouveaux emplois et de nouveaux quiproquos : démocratie est clairement du nombre. Les Modernes (les libéraux français au premier chef) ont ainsi fait basculer le régime démocratique ancien du côté d'un contre-modèle, d'abord pour répliquer à ceux qu'ils accusaient d'avoir été y chercher une inspiration trop directe pour leur action politique présente. En plus de sa portée performative (il faut en finir avec…), la déclaration de la fin comportait aussi une dimension cognitive. Un diagnostic posé sur la démocratie ancienne indiquait ce que ne devait pas être une République

moderne, ce qu'elle ne devait plus être pour devenir moderne, les dangers dont il lui fallait se garder, et, plus que tout, comment elle devait être instituée pour préserver la liberté de l'individu. Claude Mossé, avec d'autres, a également étudié ces moments de mobilisation et de rejet de la référence athénienne[30].

Au-delà de la crise révolutionnaire, cette époque-là, fortement marquée par toutes les grandes luttes politiques du long XIXe siècle, est, elle aussi, largement révolue. On s'attendrait donc à ce que le mot fin, aux trois sens tout juste indiqués (la fin comme date, comme période et comme changement d'époque), ait épuisé ses ressources et achevé sa course. Il a cessé d'être une arme et un opérateur actif, que ce soit pour faire de l'histoire, pour penser la démocratie, pour faire de la politique. Oui, la démocratie athénienne est bel et bien finie. Elle s'est achevée en 322, le IVe siècle a marqué son déclin, la démocratie moderne n'a plus nul besoin d'Athènes, ni comme repoussoir ni comme faire-valoir : ses problèmes sont des problèmes modernes. N'existent pas ou plus des problèmes anciens de la démocratie moderne ou des problèmes modernes de la démocratie ancienne. Pourtant, un regard porté sur la seconde moitié du XXe siècle, qui coïncide aussi avec la plus grande extension de la démocratie (comme régime et comme valeur), inviterait, à tout le moins, à nuancer le propos. Plusieurs exemples se présentent, trois en particulier, qui, sans surprise excessive, nous mènent, moins du côté de la politique active que vers l'histoire et la philosophie politique, même si entre ces deux registres les cloisons ne sont nullement étanches. Mais, qu'on sache, nul homme politique n'a mis à son programme soit de revenir à la démocratie athénienne, soit d'en finir (une fois pour toutes) avec elle !

On peut, en premier lieu, prendre ensemble trois propositions qui ont eu en commun de s'interroger sur les rapports entre la politique et les modes de l'être ensemble. Les rapproche aussi le fait d'avoir été directement marquées par l'expérience des « sombres temps », celui des totalitarismes et de la Seconde Guerre mondiale. Je pense aux réflexions et aux travaux sur la cité grecque menés par Hannah Arendt, Jean-Pierre Vernant et aussi Cornelius Castoriadis[31].

Pour Arendt, avec la cité grecque a surgi une acception du *politique*, dont les temps modernes ont vécu avec le *totalitarisme* l'engloutissement. La *polis* était justement tout ce que le totalitarisme n'est pas : le positif de ce négatif. Prenant appui sur les définitions d'Aristote, elle la voit comme mise

en commun des paroles dans un espace où des égaux discutent et décident ensemble. Le grand texte de référence, si souvent repris et médité, est l'*Oraison funèbre*, prononcée par Périclès en l'honneur des premiers morts à la guerre.

Ce qui pour Castoriadis, critique rigoureux du système soviétique, fait la singularité de l'expérience politique grecque, c'est le passage de l'« hétéronomie » à l'« autonomie », qui doit s'entendre à la fois collectivement et individuellement. La cité puise là la possibilité de se remettre en cause, non pas une fois pour toutes, mais de façon réglée et répétée, c'est-à-dire, précisément, de devenir démocratique. Il n'y a, bien sûr, nul législateur pour Castoriadis, mais un processus d'auto-institution, qui est l'histoire même de la cité entre le VIIIe et le Ve siècle avant J.-C. Comme Arendt, il insiste sur l'instauration d'un espace public et commun : « le *dèmos* doit créer le *logos* comme discours exposé au contrôle et à la critique de tous et de soi-même et ne pouvant s'adosser à aucune autorité simplement traditionnelle »[32]. Dès lors, la question la plus difficile à laquelle la cité doive faire face est celle de son autolimitation : comment instituer les conditions de cette autolimitation ? Ce qu'Athènes n'a précisément pas su faire. Pour Castoriadis, qui mobilise la notion grecque d'*hubris*, il est clair que la démocratie athénienne s'est ruinée par sa « démesure ». Elle n'est arrivée en effet ni à s'autolimiter ni à s'universaliser. Aussi sa défaite dans la guerre du Péloponnèse n'en est que la traduction[33]. Telle est sa manière d'aborder le problème de la fin.

Dans *Les Origines de la pensée grecque*, publié en 1962, Vernant se tourne vers les débuts seulement : « dresser l'acte de naissance de la Raison grecque » et de l'« avènement » de la philosophie, en en repérant les conditions de possibilité. Ce « nouveau départ » d'une Grèce qui jette les « fondements de la *polis* » s'effectue sur fond d'effacement de la royauté[34]. Par opposition aux pratiques d'un pouvoir monarchique qui s'enfermait dans son palais pour y cultiver le secret, Vernant dresse le modèle de la cité, « son » modèle, que beaucoup adopteront (ou dans lequel beaucoup se reconnaîtront ensuite). Marqué par la prééminence de la parole, celle du débat contradictoire et public, la cité est fermement dessinée comme un espace circulaire, où tous les ayants droit sont en position de parité par rapport à un centre, lieu vide et inappropriable du pouvoir. Là, chacun ne peut se contenter de se draper dans son autorité, mais doit rendre régulièrement des comptes. Un tel modèle est proche, on le voit désormais,

de la *polis* d'Arendt, proche aussi de celle de Castoriadis, en particulier, par le même accent mis sur le partage d'un espace commun et sur la valeur de la parole publique[35].

Cherchant à articuler cité et raison, les analyses de Vernant visaient aussi, précise-t-il aujourd'hui, à « renverser le dogmatisme et le mode de pensée qui régnaient alors au Parti communiste », en montrant qu'« il ne peut y avoir de vérité en aucun domaine s'il n'y a pas de débat public contradictoire, si la discussion n'est pas entièrement libre et ouverte »[36].

Il y avait là une visée au présent de ce regard politique projeté sur les Grecs d'autrefois, articulé autour de la notion de « nouveau départ ». Pour Castoriadis, la cité démocratique était vue comme un « germe », tandis qu'Arendt avait recours à l'image du « trésor » (perdu). Pour aucun des trois penseurs, il n'était question de réactiver l'ancienne figure de l'imitation : il n'y a ni retour à ni retour d'Athènes mais, à partir des totalitarismes, méditations sur une expérience lointaine de fusion du politique et de la politique, dans sa distance même.

Le deuxième exemple est l'intervention de Moses Finley avec son court livre *Démocratie antique et démocratie moderne*. Nous sommes en 1972 et l'occasion était tout sauf anodine, puisqu'il s'agissait d'une série de conférences que Finley avait été invité à donner à l'Université Rutgers, dont il avait été exclu au moment du maccarthysme. Lui, l'exilé à Cambridge depuis 1954, devenu citoyen britannique, était invité dans « son » pays pour réfléchir à haute voix sur la démocratie. À cette crise, qui est pourtant au cœur de ce voyage en Amérique, il se contente d'une allusion par le biais de deux citations, l'une générale assurant que « si le fascisme venait aux États-Unis il arriverait sous le nom d'antifascisme », et l'autre concluant que « le soutien populaire à McCarthy représentait moins un rejet conscient de l'idéal démocratique américain qu'un effort dévoyé pour le défendre »[37]. Tout autre commentaire était superflu !

Mais le propos explicite du livre est ailleurs. Finley revendiquait de parler en historien professionnel de l'Antiquité, mais, ce faisant, il entendait bien introduire l'expérience grecque dans le débat contemporain sur la théorie de la démocratie. Ce genre de discours, notait-il, naguère pratiqué, était tombé en désuétude. De fait, les Modernes avaient laissé derrière eux les Anciens et les anciens (leurs spécialistes du moins n'étaient pas à même de discuter avec les politologues modernes ou ne s'en souciaient pas). En 1984 déjà, dans la préface de la seconde édition, Finley ajoutait que « dans

le monde occidental, tout le monde était aujourd'hui démocrate » : il n'a pas connu 1989 et ses suites, jusqu'à la politique récente de promotion instantanée de la démocratie, menée par les États-Unis dans leur guerre contre les tyrannies et le terrorisme. Au moins pendant les années Bush.

Procédant par aller et retour entre les deux modèles, leur confrontation lui permettait de questionner la définition de la démocratie que la théorie élitiste tient pour une évidence. Selon cette dernière, en effet, « la démocratie ne peut fonctionner et survivre que sous une oligarchie de fait de politiciens professionnels et de bureaucrates ; la participation populaire doit se limiter à l'occasion des élections ; autrement dit, l'apathie du peuple est une bonne chose, un signe de bonne santé d'une société »[38]. En 1942 déjà, dans son livre *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Joseph Schumpeter avait donné du crédit à cette théorie. À l'opposé, Finley posait la question de savoir si, aujourd'hui, « de nouvelles formes de participation populaire », dans l'esprit au moins de ce qui avait cours à Athènes, n'avaient pas « besoin d'être découvertes »[39] ? De fait, ici et là, hommes politiques de droite comme de gauche nous ont habitués à faire de la « participation » un passage obligé de leurs discours de campagne.

De plus, de cette présentation synthétique du régime athénien et de sa mise en perspective ressortait nettement le lien étroit qui avait existé entre le fonctionnement de la démocratie et l'existence de l'empire ou même entre la possibilité pour la démocratie de durer et la nécessité de l'empire. D'où le problème du IVe siècle : comment, une fois la démocratie rétablie, reconstituer l'empire ? Cela dit, la cause de l'échec final était, selon Finley, à chercher à l'extérieur d'Athènes : si le IVe siècle n'a pas « la vitalité surabondante » du Ve (la comédie n'y joue plus le même rôle), il n'est pas pour autant un siècle de déclin[40]. C'est justement encore de cette « liaison dangereuse » entre démocratie et empire que repart Claude Mossé dans sa récente conférence, et c'est pour elle l'occasion de revenir sur la fin de la démocratie athénienne, mais, cette fois, à partir d'un questionnement sur son devenir actuel[41]. La thématique de l'empire, et donc aussi des liens entre démocratie et empire est, on le sait, devenue très présente aux États-Unis. C'est l'occasion de rouvrir des dossiers, d'obtenir des crédits, de publier et, sûrement aussi, de produire des connaissances en étendant le champ de vision au-delà du seul très contemporain.

Le livre de Finley est-il encore d'actualité ? La théorie élitiste avec son corrélat, l'apathie, a-t-elle toujours le vent en poupe ? Ou bien la démocratie

d'opinion, la nôtre, avec la multiplication des sondages et des échantillons représentatifs, a-t-elle résolu le problème ou reporté la question plus loin ? L'apathie se trouve-t-elle réduite ou, au contraire, confortée par ces pratiques reprises du marketing ? Et, depuis peu, par l'usage d'Internet ? Quant aux formes nouvelles de participation populaire, il faut surtout aller les chercher du côté de la société civile : multiplication des associations, montée en puissance des ONG, forums multiples et en perpétuelle transformation se déployant sur Internet, blogs, etc., mais tout cela se fait d'abord en marge, à distance de « la politique » : loin donc de l'esprit d'Athènes. De plus, dans l'univers médiatique, la valeur reconnue au direct fait que l'on semble confondre démocratie directe et en direct. Depuis peu, les possibilités offertes par l'informatique nourrissent diverses suggestions de votes électroniques. Un universitaire danois a même imaginé un modèle de démocratie directe reposant sur « une seconde Chambre électronique » : 70 000 Danois tirés au sort pour une année seraient amenés à voter (de chez eux) sur tous les projets politiques d'importance[42]. Démocratie directe, peut-être, mais sans face à face : loin d'Athènes encore.

En préfaçant la traduction française du livre de Finley, Pierre Vidal-Naquet, qui a été son principal introducteur en France, déplace le cadre de la discussion en remontant jusqu'à la Révolution française et aux Lumières. Le propos est en effet moins la théorie élitiste en France même ou la tradition libérale du XIX^e^ siècle d'où elle est issue que l'examen de ce moment de très forte politisation du rapport aux Anciens où, en l'espace de peu d'années, se sont succédé identification et rejet. Entre Rousseau et Constant, on est passé, via la Terreur, de la liberté des Anciens à celle des Modernes, du despotisme de la liberté à la défense de la liberté individuelle, de la démocratie ancienne au régime représentatif. Alors que la France est en quête d'une Constitution, c'est aussi le moment où le mot « fin », au sens trois de il faut en finir avec l'imitation politique des anciennes républiques, représente sinon exactement un mot d'ordre du moins un réel enjeu théorique et pratique.

À ce premier mouvement d'ordre historiographique qui introduit la problématique des usages (*La Démocratie vue d'ailleurs*, selon le titre du livre qui rassemble un ensemble d'études historiographiques), Vidal-Naquet en ajoute un second, cette fois, dans son travail d'historien d'Athènes : la démocratie envisagée par ses marges, le régime athénien par ce qu'il exclut : des esclaves aux femmes en passant par les jeunes, les étrangers, les

Barbares, les Sauvages. Cette thématique alors partagée à gauche renvoie directement à tous les mouvements qui ont agité nos sociétés au cours des décennies 1960 et 1970 et qui ont infléchi la façon de concevoir la démocratie au quotidien. On est dans le registre des questions modernes adressées à la démocratie ancienne. Si, à l'évidence, il ne s'agissait pas cette fois de blâmer Athènes en nous pressant de mettre fin à son imitation, quel était alors le propos ? Récuser l'Athènes idéalisée chère à ceux qu'on appelait alors les Humanistes qui tenaient l'Université et l'école : une démocratie aseptisée voire en état d'apesanteur. Comment : en comprenant mieux le fonctionnement effectif du régime athénien, en donnant à l'imaginaire toute la part qui lui revient. À une fausse proximité (en France, récente, en réalité) substituer la claire assignation d'une distance et se tourner vers l'anthropologie pour (jusqu'à un certain point du moins) ensauvager les Grecs : tel était le sens général de la démarche et du combat. Ni fin donc ni retour, mais des Grecs bons à penser, dans une distance qui permettait de saisir dans tout son tranchant ce court moment où la politique était devenue l'expression du politique[43].

En comparaison des deux précédents, le troisième exemple paraît plus limité, presque technique, mais il présente, pour nous, l'intérêt de venir de travaux d'historiens qui, partant expressément de la question de la fin de la démocratie, se sont focalisés sur le IVe siècle. Alors que chez les philosophes et les historiens qui viennent d'être évoqués, c'était moins la fin que le surgissement qui avait mis en branle leur réflexion : le trésor perdu, le nouveau départ, ou le germe. Finley, quant à lui, s'était principalement concentré sur le fonctionnement effectif de la démocratie athénienne, en ayant en vue la question de la participation populaire et de la liberté, tandis que Vidal-Naquet avait, tour à tour, interrogé son instauration, ses marges et ses usages au-delà d'elle-même jusque chez les Modernes. Les réflexions des deux protagonistes les plus actifs des débats actuels sur la démocratie athénienne, Josiah Ober et Kurt Raaflaub, portent principalement sur les commencements : révolution ou évolution[44] ?

Qu'a donc été le IVe siècle ? Une période de crise et de déclin était, jusqu'à il y a peu, la réponse convenue : l'approche de la fin. Démosthène, le démocrate, n'avait-il pas déjà opposé l'indifférence de ses concitoyens à l'engagement de leurs prédécesseurs, le comportement des riches d'aujourd'hui à ceux d'autrefois[45] ? Abondamment repris dans ses discours, ces thèmes recoupent en fait l'appel au passé de la cité et la grande antienne

de la constitution des ancêtres (*patrios politeia*) à restaurer, dont Isocrate, entre autres, a été un des principaux chantres[46]. En France, de Victor Duruy à Gustave Glotz et Jacqueline de Romilly, s'est construite la vision d'une Athènes libérale, « bourgeoise » où, à un bon Ve siècle, celui de l'harmonie, venait succéder un mauvais IVe, celui de l'égoïsme, de la discorde et des conflits[47]. Le passage, la rupture, plutôt, s'annonçait dans la succession de Périclès à Cléon. Athènes tomba entre les mains des démagogues, les sycophantes prospérèrent et les institutions démocratiques s'altérèrent.

C'était en se plaçant sur un autre terrain, celui de l'histoire économique et sociale alors conquérante, que Claude Mossé avait entrepris de scruter la crise du IVe siècle, en « analysant à froid la désagrégation du régime de la cité »[48]. Avant d'être politique et de devoir être imputée au mauvais fonctionnement d'une démocratie radicale, la fin était amenée par une profonde crise économique et sociale.

Or, dans les années 1980, une série d'études centrées sur les institutions sont venues proposer une tout autre vision du IVe siècle. Son avocat le plus constant et systématique en a été l'historien danois Mogens Hansen, mais plusieurs classicistes américains ont œuvré dans ce sens. D'où il ressort que loin d'être le siècle de la fin, le IVe siècle est celui d'une démocratie sinon « modérée », du moins « réformée ». Aussi le livre de Hansen qui a fait connaître largement ses positions s'intitule-t-il significativement *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*[49]. Le Ve siècle, en revanche, des réformes d'Ephialte jusqu'à la fin de la guerre du Péloponnèse, peut être tenu pour un moment de démocratie radicale. « On peut difficilement nier que les Athéniens du IVe siècle aient été las des principes extrémistes et aient tenté d'établir, sinon une démocratie “modérée”, du moins une démocratie “réformée” dans laquelle les tribunaux et les nomothètes étaient des organismes de contrôle chargés de maintenir l'Assemblée et les dirigeants à leur place et de rétablir les lois.[50] » Martin Ostwald a consacré tout un livre à montrer comment on était passé *De la souveraineté du peuple à la souveraineté de la loi* et Raphael Sealey a intitulé le sien *La République athénienne. La démocratie ou le règne de la Loi ?*[51] Si Athènes est quelque chose, elle est une République, non une démocratie : son histoire constitutionnelle est celle d'un progressive codification de la loi. Cette vision républicaine rapprocherait presque Athènes de la République des Pères fondateurs : une Athènes revue par Madison. Le IVe siècle se donne à voir, dans tous les cas, comme celui d'une

démocratie instituée, nullement finissante, voire celui de son apogée[52]. Sans rallier complètement ces positions nouvelles, Claude Mossé reconnaît malgré tout qu'il convient d'abandonner le vocabulaire du déclin et de la fin pour parler de « transformations », d'« adaptation » du régime aux conditions nouvelles issues de la guerre du Péloponnèse[53].

Mais la question intéressante est celle du retournement lui-même ? D'où vient-il, qu'est-ce qui l'a rendu possible ? De l'examen des documents qui, comme on le sait, datent pour la plupart du IVe siècle, répondront les intéressés (la vision de la démocratie du Ve siècle était bâtie sur une sélection de documents du IVe siècle). Sûrement, mais est-ce tout ? À partir de quels présupposés travaillent-ils ? Il est clair qu'ils ne se rattachent pas à une conception durkheimienne de la cité où l'accent est mis sur sa dimension holistique. Dans la classification ébauchée par Oswyn Murray, la *polis* française est « une sorte d'eucharistie », tandis que la *polis* américaine « combine les pratiques d'un congrès de la Mafia et les principes de justice et de liberté individuelle »[54]. Par ailleurs, l'attention portée aux rôles des nomothètes (commission chargée de la révision des lois) et au pouvoir des tribunaux, bref à tout ce qui peut indiquer une réduction de la souveraineté du peuple, voire une baisse de sa participation (l'indifférence stigmatisée par Démosthène traduite en apathie), fait écho à plusieurs points de la théorie élitiste de la démocratie[55]. L'exercice effectif du pouvoir était limité à quelques politiciens appuyés sur leurs factions. À Athènes *déjà*, faudrait-il dire, et cela deviendrait, au contraire, un signe de sa *modernité* et aussi de sa proximité. Cela même qui était interprété jusqu'alors comme crise du régime devait être compris en fait comme preuves d'une démocratie en voie de normalisation.

Pour eux, en outre, comme pour la tradition intellectuelle à laquelle ils se rattachent, la fin au sens de il faut en finir avec Athènes et la mettre à distance n'a jamais été un enjeu direct : la coupure de la Révolution française n'a pas joué avec la même force et la Révolution américaine s'est plutôt tournée vers Polybe, méditant volontiers sur la Constitution mixte et la fédération achaienne. À l'altérité de la cité athénienne, Hansen oppose résolument l'identité et la proximité[56]. Si l'on est démocrate, au sens du « radicalisme » de George Grote (proche de John Stuart Mill), on trouve qu'Athènes a péri non pas de trop mais de plus assez de démocratie[57] ; si l'on partage peu ou prou les vues élitistes, on prouve qu'elle avait su s'engager dans la bonne direction ; si l'on se réclame d'une démocratie à la

Dewey, comme Josiah Ober aujourd'hui, on estime qu'Athènes « peut fournir un modèle – aussi partiel, imparfait et problématique qu'il soit – d'une étroite relation entre une pensée critique et une démocratie pragmatique que Dewey considérait (et moi avec lui) comme une condition préalable pour construire la meilleure *politeia* pratiquement imaginable, la cité véritablement digne de nos plus hautes aspirations et de nos efforts zélés »[58]. Dans tous les cas, l'Athènes du IVe siècle peut être une référence et une ressource.

Autour des problèmes américains de la démocratie contemporaine, quelques voix se font entendre depuis peu qui, en faisant jouer l'increvable figure bien commode de l'analogie, rapprochent d'une autre façon la démocratie américaine et celle d'Athènes. Il s'agit moins de la fin que d'interrogations sur comment cela risque de finir. Ainsi, quelles leçons tirer pour l'Amérique d'aujourd'hui (en 2000), se demandent des politologues, de l'échec de l'impérialisme athénien ? Nous y avons déjà fait allusion. S'il y a un Thucydide, professeur de relations internationales, on peut aussi trouver chez lui « un remarquable manuel de campagne pour un suicide national »[59].

Cette inquiétude, un jeune classiciste, Loren Samons II, l'étend à la démocratie elle-même. S'agit-il seulement de dérives contemporaines ou d'un défaut plus profond au cœur du projet démocratique ? *What's Wrong with Democracy ? From Athenian Practice to American Worship*, c'est le titre du livre qu'il a publié en 2004. Sans accorder plus d'importance qu'il n'en mérite à ce plaidoyer en faveur d'une réforme intellectuelle et, surtout, morale, on peut y voir un indice. De quoi ? De doutes, pour le moins, qui amènent l'auteur à conclure que, si Athènes a tenu si longtemps, ce n'est pas *grâce à*, mais *malgré* la démocratie ! Logiquement, la fin devrait commencer pour lui en 508. Mais à Athènes le sens du devoir et la religion étaient restés de puissantes forces, alors qu'il n'en va plus de même dans une Amérique qui s'est peu à peu privée de ce recours, en faisant de la démocratie une religion, à mille lieues des Pères fondateurs. Or ces derniers, faut-il le rappeler, récusant d'emblée la « pure démocratie » (athénienne), avaient opté pour une République représentative qui, dans les termes de Madison lui-même, présupposait « the total exclusion of the people in their collective capacity from any share in the American Government »[60]. Alors à quoi bon convoquer et condamner les Athéniens dans un débat où ils n'ont en principe rien à faire ? Sauf à laisser entendre

que la démocratie hier comme aujourd'hui se caractérise par des dérives inéluctables qui mettent en péril l'être-ensemble. De quoi parle-t-on ? d'une crise de la démocratie représentative, des méfaits de la démocratie directe ? des impasses de la démocratie d'opinion ? Ces réactions américaines, tout juste mentionnées ici, nous mèneraient vers un autre débat, celui des problèmes de la démocratie contemporaine, pas seulement américaine, car il serait naïf de croire que seule la puissance hégémonique (parce qu'elle est dominante) est concernée. La « fin de la démocratie athénienne » y a-t-elle une place ? En tout cas, recourir aussitôt à l'analogie traduit plus une inquiétude qu'un souci de clarification.

5

Une Grèce « à la française »
I. De Fustel de Coulanges à Émile Durkheim

La Cité antique en 1864

En octobre 1864 paraît *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* ; l'auteur, un inconnu, jeune professeur d'histoire à l'université de Strasbourg ; le propos : faire « l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face »[1].

La naissance d'un classique

Au cours de l'année universitaire 1862-1863, Fustel traite de « La famille et de l'État chez les Anciens »[2]. Le cours devient livre et au printemps 1864, la rédaction achevée, il se met en quête d'un éditeur, par l'intermédiaire de son condisciple et ami Georges Perrot, plus introduit que lui dans les milieux parisiens. Le livre est finalement imprimé à Strasbourg chez Silberman, Durand à Paris accepte de le prendre en dépôt et l'auteur, lui, fait les avances (soit 1 843,70 F) ; on tire à 650 exemplaires : un début confidentiel ou presque.

Perrot, tout à la fois son correspondant, son attaché de presse et un lecteur critique, ne tarde cependant pas à lui envoyer de bonnes nouvelles. « Durand est content de la vente, et ton livre, fort lu dans le monde de la

Sorbonne et de l'École normale, est déjà très remarqué. Tu n'as pas à craindre de passer inaperçu. » Mais il lui reproche de ne pas séjourner quinze jours à Paris pour « présenter lui-même son enfant dans les bonnes maisons » : « le public ne lit que ce dont lui parlent deux cents personnes… »[3]. Sur les conseils de Guizot, il postule pour un des prix Montyon de l'Académie française, qu'il obtient. Et Villemain, dans le discours de remise des prix, le présente comme « un érudit et un publiciste qui porte dans l'étude de l'Antiquité classique des vues neuves et le talent d'écrire ». La première édition s'épuise et, en août 1865, il signe un contrat avec Hachette (qui sera désormais son éditeur). Tirage : 1 000 exemplaires ; la notoriété reste modeste.

Mais dorénavant rééditions et réimpressions vont se succéder très régulièrement : douze en 1889, à la mort de Fustel, vingt-deux en 1912, vingt-huit en 1924[4] et plusieurs traductions vont paraître (en russe dès 1867, la première édition anglaise, parue à Boston, est de 1873, une traduction espagnole en 1876 ; mais l'édition allemande ne date que de 1907 et l'italienne que de 1924). Après sa mort et les années passant, le nom de Fustel (qui a, au total, plus écrit sur le Moyen Âge que sur l'Antiquité) va peu à peu se réduire à celui de l'« auteur de *La Cité antique* » et ne survivre que par elle, insensiblement muée en classique : tout à la fois très connue et reconnue, mais guère lue, elle devient un élément du patrimoine littéraire de la France. Témoigne de cet embaumement le fait que, pendant des décennies, elle figure en bonne place parmi les livres de prix distribués chaque année dans les lycées de la République.

Ont également joué en faveur de sa diffusion sinon de sa lecture, sa présence dans le très connu *Choix des historiens français du XIX^e^ siècle* (Hachette, 1896) de Camille Jullian, élève de Fustel, ainsi que sa publication sous l'austère couverture des Classiques Vaubourdolle (Hachette, 1947).

Le livre, dont tout le monde s'accorde à reconnaître l'originalité, n'arrive toutefois pas dans un désert : les philologues allemands ont déjà beaucoup travaillé et plusieurs synthèses ont été écrites, voire traduites ; telle l'*Histoire romaine* de Barthold Georg Niebuhr, disponible en français depuis 1830. La traduction du premier volume de l'*Histoire romaine* de Theodor Mommsen paraît en 1863. En Angleterre, domine la grande *Histoire de la Grèce* de George Grote (traduite en français à partir de 1865). En France même, le paysage est plus pauvre et seul Duruy s'est risqué à des

ouvrages généraux : en 1862 paraît la deuxième édition de son *Histoire grecque*. Joseph-Daniel Guigniaut (à qui Fustel avait dédié sa thèse latine), traducteur, adaptateur, commentateur de *La Symbolique* de Friedrich Creuzer, règne avec Alfred Maury sur le domaine des religions de l'Antiquité.

Mais le propos de l'auteur est autre : il ne s'agit pas tant d'écrire une histoire de la Grèce et de Rome que de faire, selon l'expression de Renan, de l'« histoire antéhistorique », histoire rendue possible par la progressive découverte, depuis le déchiffrement du sanscrit (1784), du continent indo-européen, que philologie puis mythologie comparées s'emploient avec ardeur à reconnaître. En 1863 paraît l'*Essai sur le Veda* où Émile Burnouf fait le point sur ces hymnes présentés comme « le plus ancien monument de *notre* race ». Aussi lorsque Fustel écrit dans son introduction que « les plus vieilles croyances des Grecs et des Romains sont celles qu'il nous importe le plus de connaître », car ce sont elles qui, très largement, rendent compte de ce qui est advenu après et qu'à défaut de textes pour le guider, l'historien dispose de la langue, des mots, des rites, qui sont autant de vestiges d'un âge depuis longtemps révolu, se place-t-il résolument dans cette perspective indo-européenne.

Plus largement, le livre participe de ce vaste mouvement d'études préoccupé de la question des origines, ou plutôt, au XIX^e^ siècle, tourné vers la constitution d'histoires des origines. *La Cité antique* retrace l'histoire des origines de la vie en société des anciens Grecs et Romains, de même que la *Vie de Jésus*, parue en 1863 (et qui fut, elle, immédiatement un grand succès de librairie), se donne comme le premier volume d'une *Histoire des origines du christianisme*. Quelques années plus tôt (1861), Johann Jakob Bachofen entendait dans son livre *Das Mutterrecht* retrouver les traces d'un matriarcat primitif, et Henry James Summer Maine publiait son *Ancient Law*[5].

Comme Perrot l'écrivait à Fustel, il n'avait pas à craindre de passer inaperçu. *La Cité* n'est certes pas un best-seller, mais elle est un livre dont on parle largement. Les comptes rendus, nombreux et copieux, permettent de se faire une idée sur la manière dont on l'a lue. Tous les recenseurs s'accordent pour en louer le style sobre et net, austère mais sans raideur, entraînant et persuasif, qui rappelle la manière d'un Montesquieu ; quant à la démarche, elle est plus discutée, même si là aussi on évoque Montesquieu ou, plus proche, Tocqueville. « Cet exposé est systématique, écrit Taine (dans le *Journal des débats*), mérite rare et presque sans

exemple en ce temps-ci, où les monographies et les recherches de détail se multiplient à l'infini. Ce n'est pas un amas de faits qu'il nous donne, c'est l'idée même des faits, la conception originale et particulière d'où est sorti le reste. » Pour Charles Morel, en revanche, le tour systématique, loin d'être un mérite, est une grande faiblesse et il conclut ainsi une longue recension (parue dans la toute nouvelle *Revue critique d'histoire et de littérature*) : « M. Fustel de Coulanges a soutenu avec habileté et éloquence, mais trop souvent en l'appuyant sur des paradoxes, la thèse exclusive qu'il voulait démontrer. Il a fait preuve de talent, d'originalité et même de science ; mais en somme il a échoué comme échoueront toujours ceux qui voudront construire l'histoire *a priori*. » Gaston Boissier, dans *La Revue des Deux Mondes*, et avec un balancement bien universitaire, parlera lui aussi de « système », avec « tous les mérites et les dangers » que cela comporte ; d'autres, d'histoire philosophique.

La question de la liberté chez les Anciens et chez les Modernes focalise, en deuxième lieu, l'attention. Challemel-Lacour, dans un compte rendu assez critique du *Temps*, où revient le mot de « système », s'y arrête : « Il est de mode, je ne l'ignore pas, à cette heure de répéter que les Anciens ont toujours été esclaves, sans doute pour nous donner lieu à nous d'être fiers de notre liberté. » Mais les enjeux réels de la discussion sont clairement exposés par Auguste Schneegans (publiciste et homme politique) dans un article du *Courrier du Bas-Rhin*[6]. Commençant par citer Laboulaye, selon qui étudier l'Antiquité est utile, mais l'imiter « puéril et dangereux », l'auteur explique, à la suite de Fustel, que nous nous sommes forgé une Antiquité d'imagination. « Si J.-J. Rousseau eût mieux compris l'Antiquité, les hommes généreux qui s'inspirèrent de lui après 1789 n'eussent pas confondu la liberté moderne avec la liberté grecque ; essayant de nous donner des institutions parfaites, ils ne les eussent pas coulées dans le moule romain ; tentant un effort à jamais mémorable pour fonder la liberté, ils ne l'eussent pas seulement cherchée dans la souveraineté antique du peuple, qui ne se trouve être autre chose en pratique dans notre monde moderne qu'un asservissement commun de tous les individus à un État omnipotent. » De l'utilité donc d'une exacte connaissance des Anciens.

La religion est un troisième point sensible. À l'intérieur du livre lui-même, les spécialistes mirent en doute l'existence des deux religions fusteliennes, avec d'une part celle des ancêtres et du foyer, celle des forces naturelles de l'autre, et antériorité de la première sur la seconde.

Globalement ensuite, un livre où il était tant question de religion, qui de plus s'achevait sur les débuts du christianisme, ne pouvait être qu'une apologie de la religion. Ainsi Louis Ménard, le dernier des polythéistes, lui reprocha d'avoir écrit « un plaidoyer contre l'Antiquité en faveur des sociétés chrétiennes ». « Je vois bien, lui rétorqua Fustel, que vous admirez plus que moi l'Antiquité, mais je n'admire pas plus que vous le Moyen Âge. Vous êtes plus païen que moi ; je ne suis pas plus chrétien que vous.[7] » Néanmoins l'argument porta, et il lui resta longtemps une réputation de clérical, dont il souffrit, comme en témoignent plusieurs pages inédites de ses notes, où il démontait l'argument et dénonçait le procédé. En 1878 encore, au moment d'obtenir la première chaire d'histoire médiévale à la Sorbonne, il fallut assurer Gambetta, le président de la Commission du budget, de son indépendance d'esprit (Jules Simon, son ancien professeur à l'École normale supérieure et son collègue à l'Institut, joua aussi un rôle).

Dernier point enfin, celui de l'érudition et, plus précisément, de l'usage des auteurs allemands. On remarqua que le livre ne comportait aucune référence moderne, qu'aucune thèse contemporaine n'était ouvertement discutée, comme si le dialogue existait et existait seulement et directement entre les Anciens et l'auteur : le livre ne paraissait pas dans un désert, mais ne semblait-il pas faire comme si[8] ? Perrot, qui n'hésite pas à lui présenter des critiques sérieuses (sur la double religion), le félicite en revanche de ne pas « se perdre dans les citations » et de ne pas « se laisser envahir par les notes ». Au contraire, un compte rendu, au reste élogieux, paru dans la *Revue de l'Instruction publique*[9], se termine ainsi : « Les Allemands ont passé par là ; et Niebuhr et Mommsen et avec eux les jurisconsultes. Quand M. Fustel profite d'eux et quand il s'en écarte, pourquoi ne pas en avertir ? Il y gagnerait de faire voir qu'il ne procède pas par voie d'écart absolu, à la façon des fantaisistes, et qu'il est dans la filiation et dans la tradition de la science. Son originalité n'aurait rien à y perdre, et on le jugerait d'autant mieux un maître, qu'on le verrait en communication avec ses pareils. »

Louange d'un côté, regret de l'autre, et au-delà se dessinent deux conceptions du livre savant. Pour Warnkoenig, un correspondant allemand, qui lui demande s'il peut s'appuyer sur l'autorité de quelques Modernes, Fustel retrace la genèse de son livre : comment, ne pouvant se rallier ni au système de Niebuhr ni à aucun autre, il prit la décision de lire les Anciens, tous les Anciens et rien qu'eux. « D'après cette résolution, je n'ai pris connaissance de quelques travaux allemands et particulièrement de ceux de

M. Mommsen qu'après que mon livre était presque achevé.[10] » Enfin, à l'accusation de faire de l'histoire *a priori*, donc de ne pas faire d'histoire véritable, il réplique : « J'ai surtout prétendu écrire ce livre en érudit »… mais « je me suis peu soucié de le paraître lorsque, croyant avoir trouvé le vrai, je me suis mis enfin à écrire mon livre. J'habite tout près du Rhin, Monsieur, mais du moins sur la rive gauche ; j'ai voulu écrire à la française, c'est-à-dire simplement et clairement ». La véritable érudition se moque de l'érudition.

Presque au même moment (1867), dans sa préface à la treizième édition de *La Vie de Jésus*, Renan se sent obligé de s'expliquer sur le parti qu'il avait adopté d'écarter la bibliographie (« je crois avoir assez hautement proclamé ce que je dois aux maîtres de la science allemande… pour qu'un tel silence ne puisse être taxé d'ingratitude ») et annonce qu'il a augmenté le nombre des citations. En fait commence, en ces années, à s'imposer, surtout par référence à la philologie allemande, un nouveau modèle du livre savant, avec notes nombreuses, citations multiples et bibliographie complète. D'ailleurs dès la 2e édition (1866) de *La Cité*, les références furent plus nombreuses ; un chapitre fut ajouté, quelques paragraphes modifiés, les notes encore développées par la suite (1879), mais ce fut tout. En 1884 le projet d'une édition révisée et à jour n'aboutit pas, et les ébauches de préface rédigées par Fustel à ce moment-là laissent percevoir son embarras. Récrire *La Cité* eût été probablement la détruire.

Critiquée ou louée, *La Cité* devint bientôt, en tout cas en France, un livre de référence. En témoigne, par exemple, *Le Rapport sur les études historiques* (1867) où Auguste Geffroy, résumant la thèse de Fustel, la donne comme un acquis sûr de la science historique[11].

Fustel au travail

Quand paraît *La Cité antique*, Numa-Denis Fustel de Coulanges a 34 ans. Ancien élève de l'École normale supérieure et de l'École d'Athènes, il est depuis 1860 professeur d'histoire à l'université de Strasbourg. Il a soutenu ses thèses en 1858, latine sur le *culte de Vesta*, française sur *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*. Ce dernier ouvrage semble écrit par un Polybe, non seulement défenseur de l'aristocratie, mais aussi libéral. La force de Rome, c'est celle de son aristocratie qui a su ne partager que

l'apparence du pouvoir avec la plèbe. Inversement, la faiblesse de la Grèce vient de ce qu'elle n'est plus que guerre civile, « un pays où il n'y a que deux villes, mais deux villes toujours en guerre », la démocrate contre l'aristocrate.

Alors que *Polybe* s'interroge sur la fin de la liberté grecque et du « régime municipal », l'étude sur *Vesta*, elle, scrute les débuts de l'association humaine. S'il est assez proche de Guigniaut dans son étude sur Vesta, la problématique est sienne : qu'est-ce qui fait lien social ? Telle est la question, celle-là même que l'on retrouvera au cœur de *La Cité antique* ; mais la réponse apportée, elle, se déplacera. Pour l'heure, le principe d'humanité et l'opérateur de sociabilité, c'est Vesta. On trouve déjà exposé ce mouvement conduisant de la famille à la cité, en passant par la *gens* et la phratrie, du foyer domestique au foyer commun, et cette vision de la cité comme une église où toute la vie n'est que religion (« la cité est pour ainsi dire une église ; la ville, un temple ; les lois et le droit, une religion ; les magistrats, des prêtres »).

Sans l'hypothèse ou plutôt, pour Fustel comme pour tous ses contemporains, le fait indo-européen, l'entreprise même de *La Cité* est inconcevable : il est ce qui légitime, fondamentalement, de traiter ensemble les Grecs et les Romains. « On (les) réunit dans la même étude… parce que ces deux peuples, qui étaient deux branches d'une même race, et qui parlaient deux idiomes issus d'une même langue, ont eu aussi un fonds d'institutions communes et ont traversé une série de révolutions semblables » (on est devenu depuis lors plus prudent)[12]. Le point de départ est le même : la famille indo-européenne d'avant la dispersion, quelque part en Asie centrale, elle-même constituée par la religion primitive. Cette commune origine suffit à garantir un comparatisme qui se contente, délivré de tout souci de chronologie, de piquer ici et là des ressemblances entre les deux peuples pour retrouver les premières étapes de leur semblable évolution. Mommsen, au contraire, parti lui aussi de cette communauté des origines, insistait (et ne pouvait qu'insister) sur « la divergence des voies parcourues ». Les Romains en effet surent conquérir une « unité nationale », à jamais inaccessible aux Grecs (mais pas aux Allemands).

Ainsi prendre ensemble la Grèce et Rome et poser la question de *la* cité était une audace, mais au total plus naïve que réfléchie ; jamais la démarche ne doute de sa légitimité et ne s'interroge sur ses conditions de possibilité. Fustel toutefois ne se limite pas à la Grèce et à Rome, il introduit un

troisième terme : l'Inde. Son comparatisme est-il du coup plus assuré ? Nullement. Il n'a jamais prétendu être orientaliste et l'Inde, comme il l'explique à Warnkoenig[13], n'est pas tant le troisième terme d'une comparaison qu'un élément en plus, venant à point nommé confirmer une thèse déjà à peu près formulée : « je me mis à étudier un peu les antiquités orientales… un mot du Rig-Veda me rappelait un vers d'Euripide ; un texte de Manou me reportait à une loi des Douze Tables ou à un passage d'Isée ou de Lysias.[14] » On trouve enfin, dans ses notes sur *La Cité*, quelques fiches intitulées « cité antique et rapports aux autres peuples », où il a rassemblé de brèves citations sur les Japonais et les âmes des ancêtres, sur la Chine et les ancêtres, sur les Indiens d'Amérique et les cendres de leurs pères… Preuve qu'il était ouvert aux parallèles ethnographiques, mais indication aussi d'un comparatisme tous azimuts, plus préoccupé de collection que d'interprétation.

Soucieuse des origines, *La Cité* est aussi une manière de faire de l'histoire au présent, ainsi que l'indiquait déjà, dans les comptes rendus, la question de la liberté. Le projet est parfaitement explicite et le livre pourrait porter comme sous-titre : « Pour en finir avec l'imitation des Anciens ». Entre eux et nous, les Modernes, la distance est infranchissable et se méprendre sur eux n'a pas été sans conséquence pour nous. Fustel vise ici la Révolution et son usage de l'Antiquité. Les Jésuites, Plutarque, Rousseau sont les principaux responsables de ces illusions qui ne sont pas tout à fait sans importance, puisqu'elles ont finalement conduit à la Terreur[15]. « Nos 80 dernières années ont montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'oppose à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'Antiquité grecque et romaine devant les yeux. » La tâche de l'historien est donc de faire voir exactement l'altérité radicale de ce monde à jamais révolu, en dégageant les principes qui le fondent, en déroulant l'exacte logique qui lui donne sa cohérence, en retraçant les étapes de sa constitution puis, révolution après révolution, de sa progressive dislocation. Pour être des ancêtres, les Grecs et les Romains n'en sont pas moins des étrangers ; le démontrer et en convaincre le lecteur, c'est contribuer, pour sa part d'historien, à « la marche de l'humanité ».

De fait, l'opposition *eux*, *nous*, revient, comme un leitmotiv chapitre après chapitre (nous ne devons pas « juger les Anciens avec nos idées modernes », « pour nous la religion n'est pas là », « nous avons de la peine à comprendre le culte des ancêtres », « ces croyances qui nous paraissent bien

fausses et ridicules », « il faut d'abord écarter de notre esprit toutes les habitudes de la politique moderne »).

Ainsi Montesquieu lui-même (seul Moderne – avec Rousseau – à être évoqué) s'est trompé, justement pour n'avoir pas pris l'exacte mesure de ce fossé entre les Anciens et nous : loin que la religion soit assujettie à l'État, c'est « le contraire qui est plus vrai », ainsi que l'indique immanquablement la lecture de Tite-Live[16].

Mais traquer les idées subjectives, mettre à distance, les décrire *eux* et non pas *nous* à travers *eux*, repose, au fond, sur une permanente comparaison : non plus nous par rapport à eux posés comme modèles que nous pouvons et devons imiter, mais plutôt eux par rapport à nous, vus dans leur différence et fixés dans une altérité que précisément dessine la confrontation (parfois explicite et toujours implicite) elle-même, eux qu'il n'y a tout simplement aucun sens à tenter d'imiter aujourd'hui, car l'humanité a progressé.

La croyance, fondatrice du lien social, n'est plus et, en même temps qu'elle disparaissait, se défaisait la société qu'elle avait façonnée. Écrire l'histoire de cette époque, c'est retrouver cette croyance primordiale, mesurer ses effets et suivre ses transformations. Car les croyances font l'histoire : « Il n'est rien de plus puissant sur l'âme. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous ; elle ne nous quitte pas ; elle nous parle à tout moment… l'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujetti à sa pensée.[17] »

Telle est bien la démarche de *La Cité antique*. À l'origine, les antiques croyances, avant tout le culte des ancêtres, objet du livre I. Le livre II, lui, dessine les formes de sociabilité que, dans le même temps, présupposent et génèrent de telles croyances : la famille, mais aussi la *gens* (qui n'est, pour finir, que « la famille elle-même »). Puis vient la cité, dont l'univers, longuement décrit au livre III, est rapporté aux principes qui le rendent intelligible.

Elle marque le terme d'une évolution inaugurée avec la famille indo-européenne et exprime l'extension maximale d'un lien social, enté sur ces vieilles croyances : elle est aboutissement ; mais aussi remise en cause ; le moment où tout bascule. Car entre elle et le régime de la *gens*, il y a au fond

contradiction : la *gens* a conduit à la cité, mais la pleine affirmation de la cité passe par le démembrement de la *gens*. La *gens* est une forme sociale avec une hiérarchie mais sans exclus : on distingue entre les aînés et les cadets, entre les maîtres et les serviteurs (ou clients) aussi, mais tout le monde appartient à la *gens*, c'est-à-dire participe au culte. La société est alors constituée d'une collection d'Uns, comme autant de monades, chacune autonome et autarcique : « Ces milliers de petits groupes vivaient isolés, ayant peu de rapport entre eux, n'ayant nul besoin les uns des autres, n'étant unis par aucun lien ni religieux ni politique, ayant chacun son domaine, chacun son gouvernement intérieur, chacun ses dieux.[18] » Sans extériorité et même sans marginalité, une telle société ignore aussi la *stasis*, la guerre civile. Avec la cité au contraire (livre IV), c'est d'emblée l'expérience de l'exclusion et de la division, dont les cinq révolutions qui scandent son histoire sont autant de manifestations. Lutte des exclus, les plébéiens sans religion, contre ceux qui en ont le monopole, les patriciens ; avec eux commence la marche vers l'égalité : n'ayant rien, ils veulent tout ; puis, plus tard, à l'intérieur de la cité, guerre interminable des pauvres contre les riches, des démocrates contre les aristocrates, jusqu'à ce que, au moment de la conquête, la Grèce entière ne soit plus qu'une ville, toute *stasis*, où, aveugles à toute autre considération, se déchirent les deux factions. Vient alors la fin du régime municipal (livre V), tandis que les effets des vieilles croyances, mortes depuis longtemps, achèvent de se déliter. Si le stoïcisme, en « fondant la liberté intérieure », avait « déjà rendu l'homme à lui-même », le christianisme, en en faisant « la règle universelle inébranlable », change les conditions du gouvernement « pour toujours ».

Mais revenons au livre I où se noue toute la démonstration, rigoureuse en apparence, de Fustel. Si haut qu'on remonte, la mort n'a jamais été envisagée comme « une dissolution de l'être », mais toujours comme « un simple changement de vie ». De cette antique croyance tout découle : la nécessité de la sépulture, le rituel funéraire et un culte des morts qui, sous peine de représailles à l'encontre des vivants, ne doit jamais s'éteindre. Or il ne peut y avoir culte sans famille, c'est-à-dire sans une association religieuse, dont c'est justement la vocation première. La famille elle-même implique le mariage, pour assurer sa reproduction, et donc la perpétuation du culte. Qui dit tombeau dit famille, dit aussi propriété. Qu'est-ce en effet, à l'origine, que la propriété, sinon le champ où chaque famille enterre ses morts ? La propriété est la terre des morts, simple dépôt immobile et

inaliénable entre les mains des générations successives qui, elles, ne font que passer. Tombeau, famille, propriété, sont, au total, trois modalités de la même croyance. Est-il même utile de préciser que ni l'archéologie ni les textes antiques ne corroborent cette vision des commencements ? Une famille par tombeau et un tombeau par famille, avec concession véritablement à perpétuité, ne relève pas du vérifiable[19].

Mais le point intéressant est que, pour Fustel, la mort est ce qui, originairement, fait lien, et la naissance d'une forme nouvelle de sociabilité doit d'abord passer par la reconnaissance d'un nouveau tombeau et d'un ancêtre commun, répétant depuis la famille jusqu'à la cité, à travers la *gens*, la phratrie et la tribu, le même cheminement. Or si un tel schéma de l'évolution des sociétés grecque et romaine n'est pas propre à Fustel, la mise en avant de la religion des morts, comme religion « la plus ancienne » ou « la première », elle, paraît bien une *découverte* fustelienne. On ne la trouve en effet ni chez Guigniaut, ni chez Maury, ses prédécesseurs immédiats, ni chez les Allemands[20], ni chez les auteurs anciens, ni même chez l'auteur de la thèse sur le culte de Vesta. Alors que, pour l'auteur de *La Cité* (six ans plus tard), tout commence avec la mort : « Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, l'homme adora les morts, il eut peur d'eux, il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là ! La mort fut le premier mystère. Elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible ; du passager à l'éternel ; de l'humain au divin.[21] »

Un tel déplacement, que rien dans la documentation antique n'impose, s'éclaire plus d'un rapprochement avec le XIX^e^ siècle et ses représentations de la mort : le développement d'un culte des morts et la question des cimetières, celle des revenants aussi. « Quel est le sentiment, se demande Fustel dans une note manuscrite, qui a donné naissance à ce culte des morts ? Je suis frappé de ce fait que les Anciens, comme les enfants, comme le sauvage, dont l'imagination est puissante et la raison faible, sont assiégés de la crainte de voir reparaître au milieu d'eux les âmes des morts. » Davantage, existent des similitudes entre la thèse de Fustel et les propos de positivistes, comme le docteur Robinet ou Pierre Laffitte, sur ces questions. Ce dernier, en épigraphe d'un opuscule sur les cimetières[22], inscrit deux citations : Auguste Comte d'abord – « les vivants sont de plus en plus gouvernés par les morts, telle est la loi nécessaire de l'ordre humain » –, le docteur Robinet ensuite – « il n'y a pas de cité sans cimetière ». Puis il

montre comment la tombe, d'abord « institution de famille », devient par la fondation du cimetière « institution sociale ». Le culte des morts en outre « sert au perfectionnement de notre nature » : il est « le principe qui nous sépare le plus de l'animalité » ; « il développe la vie suggestive, puisque nous nous représentons, en le pratiquant, des êtres que nous ne pouvons plus voir ». Un mémoire plus ancien mérite aussi d'être cité par le lien qu'il voulait établir ou retrouver entre le tombeau, la propriété et la patrie. Pour l'auteur en effet la société « doit inviter l'homme ordinaire à placer sa tombe dans les champs paternels »… Ainsi les sépultures particulières réuniront « le double avantage de nous attacher à la famille, à la propriété, à la patrie »[23]. « Nous assistons, comme le notait Philippe Ariès, à la naissance du concept barrésien, péguyste, maurrassien, mais d'abord positiviste, de la patrie charnelle. » Les Anciens n'auraient-ils pas pratiqué spontanément, à en croire Fustel, ce que l'auteur du mémoire ne fait que proposer ?

Enfin traverse *La Cité* une nette inspiration antirousseauiste. Même si son livre n'est pas une réfutation argumentée du *Contrat social*, Fustel, plus proche des idées, par exemple, de Frédéric Le Play, l'a aussi écrit, je crois, contre Rousseau : l'admirateur de Lycurgue et le zélateur de Sparte, alors qu'en fait il n'y a jamais eu d'aristocratie « plus oppressive », le principal responsable de cette imitation « maladroite » et « funeste » de l'Antiquité qu'ont cultivée la Révolution et la Terreur. Pour lui ensuite, la formation du lien social ne saurait résider dans une convention qui, par la dialectique de l'aliénation et de la liberté, transforme l'homme naturel en un homme civil et fait se muer la dispersion individuelle en un corps politique. Là où Rousseau posait le contrat comme opérateur du passage, lui pose la croyance. Qui dit croyance dit culte des morts et tout aussitôt famille, mariage, propriété : le tour est joué ; il n'y a pas d'état de nature et l'on est toujours, d'entrée, dans le « civil » ; ou plutôt, la famille est à la fois d'un côté et de l'autre, ou encore « berceau » et produit de cette croyance, elle est le seul état de nature véritable, dans lequel ce ne sont pas les individus qui vivent isolés, mais les familles. « Pour la vieille religion domestique, la famille était le vrai corps, le véritable être vivant, dont l'individu n'était qu'un membre inséparable.[24] »

Naturelle, la famille ne l'est toutefois pas totalement, elle qui souvent ignore ou méconnaît droit ou sentiments naturels. Pourquoi ? Parce qu'elle est plus « une association religieuse que de nature ». Et l'histoire de l'Antiquité est celle de la progressive rupture de cette « chaîne » qui tient

l'individu « esclave ». Le christianisme achève ce que la philosophie avait préparé : le père, ayant perdu son sacerdoce, ne conserve que l'autorité que « lui confère la nature », le droit se rapproche de « l'équité et de la nature » ; la propriété ne « découle plus de la religion, mais du travail ». Commence alors la société moderne et s'achève là « notre étude qui doit s'arrêter à cette limite qui sépare la politique ancienne de la politique moderne ».

Au total parcourt ce livre une indéniable force de persuasion qui donne au lecteur l'impression de comprendre l'enfantement, l'agencement et le fonctionnement de ce vieux monde à jamais révolu. Mais la rigueur, plus apparente que réelle, tient plus à l'entraînement de l'expression qu'à la précision des démonstrations, ou à l'enchaînement exact du raisonnement.

Au chapitre des apories de la théorie fustelienne elle-même, on peut encore verser la difficulté d'articuler ce qu'il écrit du tombeau et du foyer, qui sont et ne sont pas la même chose. Comment rendre compte des deux religions ? Plus profondément, sa machinerie sociale est dépourvue de mouvement : on voit comment mais nullement pourquoi la société change. Pourquoi est-on sorti un jour du régime parfaitement autarcique de la *gens* ? À la question une seule réponse, ou plutôt il n'y a ni question ni réponse, mais la simple affirmation de la marche continue de l'humanité, la règle de l'évolution, la loi du progrès : sorte d'opérateur magique du changement, qui va de soi et qu'il suffit de nommer à chaque étape ; il est tout à la fois une loi universelle, extérieure à l'homme, et la force même de la nature humaine : l'intelligence humaine s'élargissant, l'homme change et la société le doit aussi.

Se découvre une tout autre scène cependant dès l'instant qu'est formée la cité, monde non plus de l'unité, mais de la division, où joue d'emblée un puissant facteur du mouvement : la guerre civile. Sitôt constituée, en effet, la cité est façonnée, mais aussi bien détruite par la succession des révolutions.

Signalons enfin son curieux usage des textes antiques. Dès l'instant qu'ils abordent le même sujet, sont rapprochés des auteurs que le genre et la chronologie séparent, au seul nom du principe qu'il faut avoir un ou mieux plusieurs textes ; à la limite Cicéron peut voisiner avec Homère et Porphyre. Fustel retient un mot, un membre de phrase, un vers, mais néglige complètement le contexte. Enfin les Tragiques, en particulier, sont généralement lus au premier degré, comme s'il s'agissait de descriptions

réalistes, de pratiques effectives, funéraires ou autres : entre Eschyle et un lexicographe, nulle différence.

La Cité malgré tout

En écrivant *La Cité antique*, Fustel songeait à « la cité moderne ». Mais il y a deux façons de comparer : en s'attachant aux ressemblances, ou au contraire en pointant des différences. Sur ce terrain-là, il opta résolument pour la seconde. Dans les années suivant la publication de son livre (et en tout cas avant 1870), il conçut le dessein d'écrire le second volet, sous la forme d'une « cité française », des origines à 1789. Autre fut finalement le résultat ; mais tel était l'ample dessein initial[25].

Une fois critiquée de fond en comble, une fois soulignée son incohérente cohérence, *La Cité* demeure malgré tout un livre important : qui a fait date, en modifiant un champ d'études (en France à tout le moins), en posant de vraies questions, en créant un nouvel objet de pensée. Le *genos* ou la *gens* de Fustel[26] n'ont jamais existé sous cette forme. Reste que ce faux objet, qui a donné lieu à de faux débats, a attiré l'attention sur le rôle de la parenté dans la naissance de la cité et au-delà dans toute formation sociale, ainsi que sur celui des groupes constitués.

Le *fait* indo-européen, qui lui a permis de ne pas se laisser arrêter par le décalage chronologique entre les Grecs et les Romains, a rendu possible la construction, en mettant l'accent sur la dimension religieuse, de ce nouvel objet de pensée : *la* cité antique ; sorte de « tableau de pensée » que l'on peut rapprocher de l'*idealtype* webérien. Critiqué, retravaillé, reformulé, il restera en tout cas présent, non seulement dans le champ de l'histoire ancienne, mais aussi au-delà[27].

Fustel, que l'on hésite à qualifier de libre-penseur, mais qui n'était pas catholique, a conçu sa cité comme un monde structuré de part en part par la religion, qui est origine même du lien social. Ce sans quoi il n'y a pas de communauté possible. Vient à ce point le nom de Durkheim : élève de l'École normale, alors que Fustel en était le directeur, il fut marqué par lui et pensa, avec lui et contre lui ; en tout cas, à partir de lui, notamment sur cette question de l'importance du religieux[28]. Par-delà Durkheim et la sociologie, *La Cité* ne pourrait-elle être prise comme un *artefact* et utilisée comme un

jalon pour une réflexion critique sur le religieux qui, aujourd'hui, fait sinon retour, du moins question ?

On peut lire enfin dans *La Cité* une définition de l'histoire, qui n'est pas restée sans écho, sur laquelle Fustel est souvent revenu : « L'histoire n'étudie pas seulement les faits matériels et les institutions ; son véritable objet d'étude est l'âme humaine ; elle doit aspirer à connaître ce que cette âme a cru, a pensé, a senti aux différents âges de la vie du genre humain » : l'histoire, comme science historique de la *psychè*, ou des croyances ; l'histoire, « science de l'homme », mais de « ce qui change en lui ».

L'histoire ancienne à Strasbourg en 1919

Quand, en 1919, s'ouvre la nouvelle Faculté de Strasbourg, redevenue française, l'histoire ancienne est représentée par deux hommes : André Piganiol qui arrive dès février, et Eugène Cavaignac. Cavaignac est en charge de l'histoire grecque et orientale[29], Piganiol de l'histoire romaine. C'est Charles Pfister, son maître, qui l'a fait venir à Strasbourg : il a alors 36 ans et a soutenu ses thèses en 1916 ; il restera à Strasbourg de 1919 à 1928[30].

Présenter la situation institutionnelle et la place intellectuelle de l'histoire ancienne à Strasbourg conduit, pour plusieurs raisons, à rencontrer et à évoquer la figure de Fustel de Coulanges. Nommé à Strasbourg en octobre 1860, titulaire de la chaire d'histoire à partir de 1862, il y demeura, en effet, jusqu'en février 1870, date à laquelle il fut appelé à l'École normale supérieure. Son cours le plus célèbre est celui de l'année 1862-1863, annoncé sous le titre « De la Famille et de l'État chez les Anciens », d'où sortit, en 1864, *La Cité antique*, d'abord imprimé à Strasbourg aux frais de l'auteur. Aussi enseigner l'histoire à la nouvelle Faculté est-ce un peu, par-delà l'épisode allemand, succéder à Fustel ; nul n'en a plus conscience que Charles Pfister qui, à l'ouverture du premier cours public, donné le 20 janvier 1919, commence par saluer la mémoire de son maître[31].

Fustel, en outre, dans une lettre fameuse, s'est opposé à Mommsen au sujet de l'Alsace : « Vous avez quitté vos études historiques pour attaquer la France ; je quitte les miennes pour vous répondre.[32] » Ce n'est ni la race ni la langue qui fait la nationalité, mais la volonté : « Si l'Alsace est et reste française, c'est uniquement parce qu'elle veut l'être. » Plus largement,

reprenant le vieux débat, il s'est efforcé de démontrer dans l'*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (1874) que les origines de la France moderne étaient plus romaines que germaniques[33].

À ces raisons géographiques et historiques s'ajoute une raison historiographique, propre à l'histoire ancienne comme discipline. Existe en effet, au début du XXe siècle, un courant (avec, notamment des hommes comme Glotz, Gernet, mais aussi Guiraud ou le belge Francotte) qui se distingue de l'historiographie allemande. Or Arnaldo Momigliano, dans un important article consacré à *La Cité antique*[34], indique bien que c'est la référence à Fustel qui permet de situer ce courant et de comprendre en quoi et pourquoi il diffère des travaux allemands contemporains. Pour caractériser en une phrase l'histoire selon Fustel, on peut dire qu'elle se fonde sur les textes, qu'elle se doit d'être comparative, qu'elle n'est pas « accumulation d'événements de toutes sortes… mais science des faits sociaux, c'est-à-dire la sociologie même ». À ce point se pose la question des rapports entre Fustel et Durkheim[35], d'autant plus que Piganiol invoquera ces deux figures et se réclamera de l'une et de l'autre. Durkheim est à la fois un relais et une césure. Piganiol, comme Gustave Glotz, aborde d'abord Fustel à travers Durkheim, avant de se détacher de ce dernier.

En 1917, alors qu'il venait de soutenir sa thèse sur les origines de Rome, il écrivait à Albert Grenier : « Je veux essentiellement renouveler *La Cité antique* de Fustel, et c'est de ce côté que je fais porter presque uniquement mes recherches.[36] » Il donne, dans le numéro de *L'Alsace Française* (16 mars 1930) consacré au centenaire de Fustel, un article sur « La méthode de Fustel de Coulanges »[37]. Chargé de rédiger la partie Antiquité du volume *La Science française*, paru en 1933, il place à nouveau Fustel à « un rang d'honneur »[38]. En 1955, enfin, il note, à propos de lui-même : « Ma thèse… fut en réalité un effort pour compliquer la thèse de Fustel, en définissant deux types sociaux.[39] »

Quant à Durkheim et à son école, sans doute les évoquera-t-il, mais avec moins de constance ou plus de distance. Toujours en 1955, dans la conclusion-confidence de son article intitulé « Qu'est-ce que l'histoire ? », il précise : « J'ai d'abord admiré l'école de Durkheim, si prestigieuse au début de ce siècle. Rappellerai-je un souvenir bien naïf ? Quand je partis pour l'École de Rome, j'emportai dans mon bagage toute *L'Année sociologique* ! Bien sûr, je ne l'ouvris pas un seul jour.[40] »

On comprend dès lors mieux pourquoi et dans quel esprit, Piganiol, dans la présentation qu'il fait de l'Institut d'histoire Ancienne et de sa bibliothèque aux lecteurs du *Bulletin de la Faculté*, écrit : « L'Institut d'histoire ancienne possède l'outillage perfectionné dont les Allemands avaient doté cette discipline […] Aux travaux français il avait été fait une place petite. Pourtant il est aisé de constater que Fustel de Coulanges, bien tardivement, commençait enfin à trouver des disciples en Allemagne : on trouve sur nos rayons la première édition allemande de *La Cité antique*, qui est de 1907, et les derniers travaux allemands sur l'organisation sociale de Rome attestent l'influence, d'ailleurs avouée, de l'*Histoire des institutions politiques*.[41] » Mesure de l'écart entre les historiographies allemande et française, mais aussi indice que les choses changent (dans le bon sens), Fustel est donc ce qui permet à Piganiol de jauger la bibliothèque de son Institut.

Si évoquer l'histoire ancienne en 1919 ne peut se faire sans convoquer la figure de Fustel, on ne saurait, non plus, en parler en faisant abstraction du cadre de la nouvelle Faculté, des moyens exceptionnels qui sont mis à sa disposition et, surtout, de la volonté des hommes qui y travaillent[42].

Les instituts communiquent alors les uns avec les autres : Lucien Febvre et Marc Bloch étaient « porte-à-porte. Et les portes étaient ouvertes »[43]. Indiscutablement souffle là, pendant quelques années, un « esprit de synthèse », selon l'expression d'Henri Berr[44], dont la meilleure manifestation réside probablement dans les réunions du samedi. Commencées en janvier 1920, elles comprennent bientôt trois séries (philosophie et orientalisme, histoire des religions, histoire sociale) : « Elles sont faites de libres causeries, au cours desquelles les collègues présents se renseignent mutuellement sur les publications les plus récentes et en discutent la valeur.[45] » Or, dans la série d'histoire sociale (qui se réunit à l'Institut d'histoire moderne), Albert Grenier engage la discussion sur le récent livre de Piganiol, *Recherches sur les jeux romains* (il signale d'ailleurs « la puissance de l'influence durkheimienne » sur la pensée de l'auteur[46]). Autre exemple, pris dans la même série, le 20 janvier 1923[47], c'est Piganiol qui présente le dernier livre de Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine* ; suit une discussion à laquelle prennent part Febvre lui-même, Henri Baulig et Maurice Halbwachs.

Fustel de Coulanges, d'un siècle à l'autre : l'histoire nationale

À chaque fois que je gravissais l'escalier du Palais universitaire de Strasbourg, où, dans les années quatre-vingt, j'enseignais l'histoire grecque, apparaissait la salle Fustel de Coulanges (la salle d'apparat de la Faculté)[48]. Ce *XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges* devrait-il alors porter comme sous-titre « Réflexions sur l'histoire dans un escalier » ! Par-delà le clin d'œil à ces années strasbourgeoises, ville où Fustel avait écrit *La Cité antique* et enseigné entre 1860 et 1870, la montée et la descente de cet escalier m'avaient incité à chercher à en savoir plus sur la trajectoire de cet historien passé de la Grèce à la France et de l'Antiquité au Moyen Âge. C'est un peu comme si, un siècle plus tard, Jean-Pierre Vernant, après avoir publié *Les Origines de la pensée grecque* (1962), ne s'était plus occupé que de l'histoire de la France ! Historien de l'Antiquité moi-même, j'étais peut-être plus qu'un autre sensible à ce déplacement ? Historien de l'histoire, *Le Miroir d'Hérodote*, consacré au père de l'histoire, m'avait donné le désir d'en savoir plus sur l'écriture de l'histoire (au sens où l'entendait Michel de Certeau[49]).

S'il devait s'agir du XIXe siècle (et en effet le XIXe était alors à l'ordre du jour), pourquoi interroger Fustel et non Michelet ? Qui paraissait un choix plus évident, plus tentant, probablement plus gratifiant, mais, penserais-je aujourd'hui, peut-être trop facile. N'avait-il pas été régulièrement visité, interrogé, évoqué ? Et puis, il n'y avait pas de salle Michelet à l'Université de Strasbourg ! Il m'apparut assez vite que poser cette question, à l'autre bout de l'arc chronologique ou presque, chez un épigone lointain, un professeur austère tout à la fois reconnu et méconnu, pouvait être une expérience intellectuellement profitable. La possibilité nouvelle d'avoir accès à un ensemble d'inédits (s'y trouvait, disait-on, l'ébauche d'un livre sur la guerre de 1870 et la Commune) fut l'occasion qui me décida à passer de la simple interrogation au travail d'archives.

Ainsi commença ce qui devint, faisant justement une large place aux inédits, non pas un *miroir* de Fustel, mais le *cas* Fustel, et un deuxième exercice d'histoire intellectuelle ! Né en 1830, Fustel avait quarante-quatre ans à la mort de Michelet, quatorze ans de plus que Monod, le fondateur de la *Revue historique*, et vingt-quatre de plus que Seignobos. Tuberculeux, il est mort en 1889 et une bonne partie de son œuvre de médiéviste est

posthume. Il n'aura donc pu faire sienne cette notation de Ranke (alors âgé de quatre-vingt-deux ans) dans son *Journal* : « Un historien doit être vieux » – une longue vie permettant, selon lui, une connaissance de l'intérieur des processus historiques, en particulier quand les conditions sont changeantes ! En contrepartie, il n'eut ni à s'exprimer sur le centenaire de la Révolution ni, surtout, à prendre position dans l'affaire Dreyfus. Ce qui rendit d'autant plus facile à Maurras de se réclamer de lui en 1905 et de l'invoquer, contre Michelet justement, comme le véritable « historien national ».

La notion de porte à faux m'avait semblé et me semble toujours rendre compte au plus près de la position de Fustel, sinon de sa posture. N'a-t-il pas été en porte à faux, au fond comme Michelet, mais à l'intérieur même de la discipline, au moment où elle s'institutionnalisait fortement ? Il y a de l'anti-Michelet en Fustel, indépendamment même du rôle que lui a fait jouer Maurras. L'un est l'historien des mouvements vifs de l'histoire, l'autre de ses lenteurs. L'un ne cesse de bouger, dans sa vie comme dans son travail : il est un marcheur (celui sur les pas de qui Certeau ouvre *L'Écriture de l'histoire*), un plongeur, un mangeur aussi (celui qu'évoque Barthes[50]), l'autre ne parle que de « piocher » les textes et de connaître le passé. L'un ne cesse de dilater son *Histoire*, l'autre se résout à la restreindre et s'oblige à la contraindre toujours davantage. À la profusion généreuse du premier répond l'ascèse philologique du second, à son vitalisme lyrique un organicisme froid. L'un est omniprésent, débordant, allant même jusqu'à résumer sa vie dans son *Journal* par ce raccourci « Moi-Histoire » (je suis l'Histoire, tout mon être a passé en elle et, en retour, elle m'a fait ce que je suis), l'autre ne veut être que ce nom sans prénom sur la couverture de ses livres et même dans sa correspondance[51]. Fustel s'emploie à ne pas être, s'absentant de lui-même pour connaître le passé ; l'autre conclut un contrat avec l'absence et se fait le visiteur des morts : il doit même être d'autant plus présent qu'il veut mieux prendre en charge cette absence[52]. Il y a là deux types d'absence, deux rapports au temps, deux stratégies de connaissance, deux modes d'écriture de l'histoire[53]. Michelet est du côté de la mémoire, au sens où l'entendra Péguy, Fustel de celui de l'histoire. Le premier passe et repasse la frontière du passé et du présent ou le fleuve des morts, le second commence par poser la coupure, puis s'efforce d'oublier le présent (avec les résultats que l'on imagine).

Ce livre appartient à un ensemble de travaux menés, souvent de façon indépendante, dans les années 1980, qui ont élu comme lieu d'enquête le XIXe siècle. De ce questionnement est sortie, dans une large mesure, la nouvelle histoire politique. On est alors passé du XVIIIe au XIXe siècle, de l'avant à l'après de la Révolution, de la question de son surgissement à celle de sa fin, des espérances dont elle allait être porteuse à « la mémoire obsédante de ce qui avait eu lieu ». Se réclamant de la démarche de Tocqueville, le travail de François Furet entre *Penser la Révolution française* (1978) et *La Révolution de Turgot à Ferry* (1988) parcourt et encadre tout à la fois cette décennie. C'est, en particulier, le premier XIXe siècle, cette période jugée jusqu'alors « sans consistance propre », qui retient l'attention : Benjamin Constant, François Guizot, Augustin Thierry, notamment, sont, tour à tour, visités et édités[54]. Plus généralement, la pensée libérale, qui « veut éviter que le citoyen puisse de nouveau se dissocier de l'individu », est présentée et interrogée[55]. La cité antique de Fustel, n'est-ce pas justement cette institution politique qui donne tout au citoyen et rien à l'individu ? Là règne l'« omnipotence de l'État » et la liberté individuelle n'existe pas. Le point de départ du jeune professeur de Strasbourg semble être encore exactement celui fourni par le concept des deux libertés, celle des Anciens et celle des Modernes, tel que l'avait mis en forme Constant en 1819. Pourtant, il opère un important déplacement, en démontrant que le fondement de cette omnipotence n'est pas politique, mais religieux. Il faut en effet remonter jusqu'à la première famille et à son culte des morts pour saisir que la cité, qui en est l'héritière lointaine, demeure foncièrement une association religieuse.

Quoi qu'il en soit, Fustel est trop jeune pour appartenir à la cohorte des « jeunes Turcs » de la Restauration, celle des initiateurs de la réforme historique : il s'est formé en lisant Guizot et Thierry. Il n'a évidemment ni la stature ni la puissance d'un Michelet devenu un monde à soi seul. Bien qu'on puisse voir en lui un des premiers historiens professionnels, il n'appartiendra pas non plus au groupe des Républicains organisateurs de la nouvelle Sorbonne dans les années 1880 (même s'il vient y occuper la première chaire d'histoire médiévale). Langlois et Seignobos marqueront d'ailleurs soigneusement les distances. Cette position d'entre-deux n'attirait donc pas l'attention sur lui, d'autant moins que s'il était encore connu, c'était comme l'auteur de *La Cité antique* (mais on était là sur le territoire des antiquisants) et que les médiévistes (sauf Marc Bloch) l'avaient

promptement oublié. Aussi l'ouvrage de référence demeurait la biographie de son ancien élève, justement historien de la Grèce, Paul Guiraud, publié en 1896[56].

Si l'actualité fustelienne n'a guère changé depuis la première publication du *Cas Fustel*, cette préface me fournit une occasion de reprendre et de prolonger l'exercice historiographique sur deux points qui, eux, ont bougé : la place de l'historiographie et la question de l'histoire nationale. Dans l'introduction, je notais la faible présence de la première et le retour de la seconde, ajoutant que l'œuvre de Fustel et ses avatars offraient une perspective sur l'une et sur l'autre[57]. Si les années 1880 ont sûrement marqué le grand moment (et les années heureuses) de l'histoire science, Fustel apparaissait là encore en porte-à-faux : il voulait en être, il en rajoutait même dans le rigorisme, mais il demeurait l'auteur de *La Cité antique*, ce livre qui, selon Monod, devait vivre autant que la langue française. Il a déploré, plus d'une fois, cette réception de son livre, allant jusqu'à confier dans une lettre à Salomon Reinach qu'il en éprouvait « un vrai chagrin »[58]. Ses notes de travail le montrent en ascète, sinon en martyr de l'histoire science : l'histoire doit être une science pure, requérant de qui veut la pratiquer un complet détachement du présent. L'historien ne devrait être qu'un œil lecteur de textes : absent en quelque sorte de lui-même.

Mais, dans tous les cas, cette histoire conquérante ne fait, par définition, aucune place à une perspective historiographique. Puisque une histoire de l'histoire ne serait qu'un recueil des erreurs passées commises par des historiens, qui ne pouvaient avoir une *vue juste* du passé. Si l'histoire est préscientifique, elle est dépassée, sitôt qu'elle est scientifique, elle est faite. C'est en somme une version modernisée de l'« acquis pour toujours » de Thucydide. Sonne en effet juste cette réflexion de Péguy, qui, au fond, est restée valide (à quelques exceptions près) jusque fort avant dans le XX^e^ siècle : « Ils [les historiens] ne veulent pas qu'on fasse l'histoire des historiens. Ils veulent bien épuiser l'indéfinité du détail historique. Mais ils ne veulent pas, eux, entrer en ligne de compte dans cette indéfinité du détail historique. Ils ne veulent pas être dans le rang historique. Ils sont comme si les médecins ne voulaient pas être malades et mourir.[59] » Le XX^e^ siècle a en effet été porté par des formes renouvelées d'histoire science, qui ont eu, notamment, pour noms ou pour références théoriques le matérialisme historique, l'histoire quantitative, le structuralisme.

Autour de 1980, toutefois, il ne fait plus de doute que ces modèles scientifiques, gros consommateurs de futur et fortement amarrés au concept de progrès, tournent de plus en plus à vide. S'ouvre un temps de stase, moment d'arrêt où le regard en arrière devient légitime : pour embrasser le chemin parcouru, pour essayer de comprendre où l'on se trouve aujourd'hui et pourquoi ? C'est une manière de prendre de la distance, en passant du prospectif au rétrospectif : les individus se soucient de généalogie et les entreprises de leurs archives. Comme les autres disciplines, l'histoire n'échappe pas à ce mouvement, mais elle n'en est en rien l'initiatrice. La réintroduction de l'historien dans l'histoire, pratiquée et proclamée par Febvre, prônée par Marrou et Aron contre l'histoire positiviste, a toutefois préparé le terrain : l'historien est disposé à rentrer « dans le rang historique ». Ce sont autant de conditions favorisant l'ouverture d'un espace pour une histoire de l'histoire.

Arnaldo Momigliano n'a évidemment pas attendu ces années-là pour mener ses travaux, mais la publication en 1983 d'un recueil de ses articles, sous le titre *Problèmes d'historiographie*, fournit un bon indice et opère un premier balisage du champ[60]. Mais comme toujours les choses ont commencé plus tôt : *Faire de l'histoire* annonçait, en 1974 déjà, une histoire « accordant une place de plus en plus grande et privilégiée à l'histoire de l'histoire »[61]. À l'avenir peut-être, mais pas dans les volumes eux-mêmes ! Seul le titre, emprunté à Certeau, indiquait cette orientation, en lui donnant d'emblée, il est vrai, son maximum d'extension ou toutes ses chances. Puisque ce *faire de l'histoire* est ce qu'il nomma l'« opération historiographique », résultante d'un lieu social, d'une pratique et d'une écriture[62]. De ces trois composantes, Fustel s'est justement employé dans les vingt dernières années de sa vie a en récuser passionnément au moins deux (le lieu et l'écriture).

Le point le plus intéressant et le plus nouveau va être le rapprochement, fréquent dans les textes des historiens, de deux termes : épistémologie et historiographie. Comme si l'un appelait l'autre, le complétant, le corrigeant ou le nuançant, comme si ce qu'ils voulaient désigner en fait était une sorte de mixte, pas une épistémologie « dure » (trop lointaine), pas une histoire de l'histoire « plate » (trop internaliste), mais une approche attentive aux concepts et aux contextes, aux notions et aux milieux, et toujours plus soucieuse de leurs articulations, préoccupée de cognition et d'historicisation, mais vigilante face aux sirènes des réductionnismes. Bref,

quelque chose comme une épistémologie historique ou une historiographie épistémologique, qui se situe aux antipodes d'une discipline ou d'une sous-discipline, constituée ou se constituant et affaire de quelques spécialistes plus ou moins autoproclamés. De fait, ce mouvement et ce moment que l'on peut appeler, par commodité, « réflexifs » (en lui conférant cette double portée épistémologique et historiographique) concernent, à côté de l'histoire, l'ensemble des sciences sociales[63]. À la différence de l'histoire positiviste ou méthodique qui récusait l'historiographie, le moment présent conduit à combiner histoire de l'histoire et méthode, mieux historiographie et épistémologie. Le seul nom d'historiographie suffit, me semble-t-il, à désigner ce mixte.

Une prise de conscience que le paysage a déjà changé et change encore rapidement s'opère donc à la fin des années quatre-vingt. On parle alors couramment de temps d'incertitude, de doutes et de crise d'identité de l'histoire[64]. Deux repères, entre autres, en témoignent. L'invite à la réflexion et le diagnostic, accompagnés de pistes et de propositions, lancés par les *Annales*, en 1988 et 1989, sous le nom de « Tournant critique » : la recherche d'une épistémologie justement pour temps d'incertitude, alors même que l'histoire est engagée « dans un travail de redéfinition de ses projets et de ses pratiques »[65]. Le court texte, paru en 1988, de Marcel Gauchet « Changement de paradigmes en sciences sociales ? ». Prenant acte de « la réhabilitation de la part explicite de l'action », il en déploie les conséquences avant tout pour une histoire politique, où il voit déjà une « clé théorique et pratique d'une histoire globale »[66].

En ces mêmes années, la réception de trois œuvres, extérieures à des degrés divers au champ historique, souligne et renforce le mouvement. Par l'interrogation déjà présente sur l'écriture de l'histoire, le passage s'est fait d'autant plus aisément avec la réflexion conduite par un philosophe lecteur attentif et critique des historiens contemporains. Il s'agit, évidemment, de *Temps et récit* de Paul Ricœur, dont la réception (au moins partielle) a été rapide chez les historiens[67]. Nous pataugeons alors dans les querelles du « retour du récit », dans les tournoiements américains du tournant linguistique, tandis que vont bientôt surgir les interrogations autour de rhétorique, fiction et histoire, dont l'historien américain Hayden White est devenu le champion, salué ou vilipendé. Incontestablement, Ricœur aide alors à poser ces questions difficiles dans leur complexité et avec rigueur. Venant certes de l'intérieur de la discipline, mais d'Allemagne, la

sémantique historique, telle que conçue par Reinhart Koselleck, est justement une proposition qui, dans son mouvement, relève d'une épistémologie historique. La traduction de son livre *Le Futur passé* paraît en 1990. Enfin, venant d'un proche voisin, *Le Raisonnement sociologique* de Jean-Claude Passeron offre, en 1991, un espace commun de réflexion et de travail à la sociologie, à l'anthropologie et à l'histoire, en rappelant fortement la convergence épistémologique des trois disciplines.

Cette posture réflexive, historiographique, mixte d'épistémologie et d'histoire au second degré, est un phénomène de large ampleur : il n'est limité ni à un type d'histoire ni évidemment à la seule histoire[68]. S'il n'est pas séparable des mouvements de la conjoncture, il n'est pas douteux qu'il a d'abord été une réponse – presque une réaction – à l'abandon des grands paradigmes des années soixante, quand on venait nous annoncer, avec plus ou moins de tapage, le retour de ceci ou de cela. Plus profondément, cette posture ou ce moment réflexif renvoie et répond à un changement de notre rapport au temps : la crise du régime moderne d'historicité occidental (un avenir fermé, un futur imprévisible, un présent omniprésent, un passé incessamment, compulsivement visité et revisité)[69]. Avec la conséquence que l'histoire a cessé de pouvoir s'écrire depuis le point de vue du futur ou en son nom.

L'écriture au nom du futur a justement connu au XIX^e^ siècle une forme dominante et même évidente : celle de l'histoire nationale. Se retrouve là encore, là surtout, le porte-à-faux fustelien, lui qui n'a jamais cessé de penser à l'histoire récente de la France, même lorsqu'il conçut *La Cité antique*. Pour mieux le comprendre, il faut faire un retour en arrière jusqu'à la génération libérale de 1820 : celle qui plante le drapeau de la réforme historique, précisément en se réclamant de la nation. Avec ces jeunes gens s'ouvre une période active, inventive, naïve aussi, mais intellectuellement novatrice, qui est aussi la première revendication et expression de l'histoire science, et non plus art. La nation est pour eux à la fois une évidence, une arme politique, un schème cognitif et un programme historique. Une évidence, puisque c'est le sens même de la Révolution, qui en lieu et place du roi – en la personne de qui, ainsi qu'on le disait, « la nation résidait tout entière » – a justement installé la nation comme « réceptacle mystique de la souveraineté »[70]. D'où les problèmes (de longue durée) de la représentation qui découlent de cette brutale substitution d'un absolu à un autre. Comment le saisir et le servir, cet absolu, comment l'incarner ? Tout au long du siècle,

les historiens ont eu à essayer de comprendre cet instant fondateur, donc à l'inscrire et lui donner sens dans la longue durée de l'histoire de la France. De là est en réalité sorti le concept moderne d'histoire et s'est définie la tâche (voire la mission) de l'historien. De là encore, Furet, se faisant lecteur des historiens du XIXe siècle, repartira.

La nation est une arme. Contre la Charte de 1814 et sa réitération d'une histoire de France centralement, sinon exclusivement monarchique, il était capital de montrer que « la masse entière de la nation » était agent de l'histoire et qu'en particulier la longue marche du Tiers État avait débuté au XIIe siècle. Était en fait à l'œuvre une autre continuité, autrement plus lourde d'histoire et plus riche d'avenir que la seule succession dynastique. Pour Thierry, 1789 vient éclairer « les révolutions médiévales » et 1830 offre à l'observateur ce point de vue « extrême » d'où il croit avoir sous les yeux « la fin providentielle du travail des siècles écoulés depuis le XIIe siècle ». Tel est le schéma général d'intelligibilité. Et là, mot d'ordre politique et avancée méthodologique se rencontrent et marchent désormais main dans la main.

Pour écrire cette nouvelle histoire, celle des citoyens, des sujets, du peuple, qui est « encore ensevelie dans la poussière des chroniques » de l'époque, il faut en effet lire les documents et il faudra bientôt aller aux Archives. Le publiciste doit alors se muer en historien. S'il retrouve mais avec un autre questionnaire l'érudition des Bollandistes et des Bénédictins de Saint-Maur, il médite aussi Walter Scott et le roman historique (couleur locale). On peut ensuite sourire de la naïveté de Thierry qui pensait pouvoir articuler aussi simplement le politique et le scientifique, avançant pour ainsi dire main dans la main. Reste que la question nationale donna l'*impetus* à ce mouvement qu'après 1830 la Monarchie de Juillet institutionnalisa, avant de rencontrer la stupeur de 1848. L'histoire n'était pas finie, pas même en passe de s'achever.

Michelet part lui aussi de l'« éclair de Juillet » 1830, qui, zébrant la nuit, est cet instant de grâce ou d'intelligibilité totale où, comme dans une vision mystique, l'histoire se révèle en son entier, se condense et prend sens[71]. La brisure de 1789 peut désormais être reconnue (comme telle) et intégrée ; et le « fil de la tradition » être renoué. Plusieurs conséquences importantes découlent de cette rencontre avec la nation comme « âme » et comme « personne ». D'abord, une transformation du cahier des charges de l'historien : il lui revient de mettre au jour ce qui n'était pas immédiatement

visible, moins les secrets des grands que les murmures des anonymes ou même les silences de l'histoire. Pour les découvrir, l'historien désormais ne peut plus se contenter de secouer la poussière des chroniques, il doit résolument « plonger » dans les dépôts d'archives. Dans la langue de Michelet, l'historien, arpenteur des galeries des Archives et visiteur des morts, doit en effet savoir entendre « les murmures de tant d'âmes étouffées » : tous ces morts à l'égard de qui il a contracté une dette. Cette poésie est (aussi) de l'épistémologie. Le chef de la section historique des Archives nationales est aussi un *vates*.

Ensuite, la nation comme personne est vivante : elle est à la fois déjà là et en perpétuel devenir, elle est échecs et promesses, passé et avenir, mais surtout, dans un langage repris de Vico, elle est constant « travail de soi sur soi ». Aussi n'y a-t-il rien de « fatal » dans son histoire : pas plus le « sol » que la « race » ou tout autre déterminisme. Elle est liberté. Contre les histoires, soit « trop peu matérielles », soit « trop peu spirituelles », il prône une histoire attentive aux « enchevêtrements » (d'instances, de niveaux ou de facteurs). Cette vision et cet usage de la nation comme un organisme complexe ont eu d'indéniables capacités heuristiques, puisqu'ils sont une invite permanente à reprendre, pousser plus loin, affiner, en un mot complexifier l'analyse : à faire de la France un cadre expérimental et un problème. C'est justement ce à quoi s'essaiera encore Fernand Braudel dans *L'Identité de la France*, en se réclamant (tout en s'en démarquant) de Michelet, mais nous serons un bon siècle plus tard, et trois guerres plus loin. Amour semblable et distance.

Avant, de part et d'autre de 1870, il y eut justement l'entreprise fustelienne, qui ne réussit pas à se développer complètement. Les matins de Juillet sont déjà loin, l'histoire ne s'est pas arrêtée : 1848 a succédé à 1830, à la République l'Empire, « autoritaire », puis « libéral ». Sedan et la Commune sont bientôt là. La question de la révolution, qui demeure centrale, a accompagné Fustel tout au long de sa vie scientifique. Il déploya à son endroit une double stratégie de réduction : au cours de l'histoire, dans l'Antiquité comme dans les temps modernes, il y eut sans cesse des révolutions, mais les révolutions ne sont pas ce que l'on croit aujourd'hui : en fait, la part de l'invisible l'emporte sur celle du visible et quand une révolution « éclate », elle est déjà achevée. *La Cité antique*, c'est déjà une histoire des institutions politiques, mais des Anciens, c'est-à-dire l'étude des révolutions successives qui ont conduit jusqu'à la cité. Car, pour

comprendre la cité, il faut partir des origines, d'où il ressort que ces institutions ont un fondement religieux et qu'elles reposent sur une croyance initiale (la mort n'est pas la fin de tout), elle-même au cœur du premier lien social (le culte des morts suppose la famille et impose la propriété privée). Contre l'artificialisme de Rousseau.

Trois conséquences découlent de ce postulat : la nécessité pour l'historien « d'étendre ses recherches sur un vaste espace de temps », puisqu'il n'est d'histoire que dans la longue durée. L'objet privilégié de l'historien ensuite est bien ce que Fustel nomme les institutions (à prendre en un sens large) : leur formation est « lente, graduelle, régulière » et il s'en faut de beaucoup qu'elles puissent être « le fruit d'un accident fortuit ou d'un brusque coup de force ». Aussi ne sont-elles jamais « l'œuvre de la volonté d'un homme, la volonté même de tout un peuple ne suffit pas à les créer » et la violence ne contribue que « pour peu de chose » à les fonder[72]. Les hommes, pour finir, font peu leur histoire. Cette *Histoire des institutions politiques* (qu'il n'acheva pas et à laquelle il renonça) aurait dû être quelque chose comme *L'Identité de la France* de Fustel. Cette longue durée fustelienne, en termes d'institutions, comme procès d'institutionnalisation, n'a-t-elle d'ailleurs pas fait son chemin jusqu'à Braudel ? Certes avec d'importants déplacements, puisque l'historien a désormais plongé vers d'autres profondeurs. « L'histoire de longue durée, écrit Braudel, est ainsi une sorte de référence par rapport à laquelle tout destin non pas se juge, mais se situe et s'explique […] C'est prendre une mesure inhabituelle de la France, en étoffer l'histoire. Accéder à ce que peut être son identité […] Ne limite-t-elle pas (je ne dis pas supprime) à la fois la liberté et la responsabilité des hommes ?[73] »

Comme l'avait relevé Philippe Ariès, l'approche de Fustel, enfin, fait ressortir les différences des époques et s'attache à leur donner sens, en montrant les cohérences d'ensemble dont les institutions sont la résultante et l'expression. Différences « radicales » entre les peuples anciens et les sociétés modernes, différences entre l'ancienne France et la France moderne. Fustel n'est pas du côté du régime moderne d'historicité, mais tout son travail démontre que l'ancien régime de l'*historia magistra* n'est plus tenable : les époques diffèrent. C'est justement à retrouver les logiques respectives qui les sous-tendent qu'il s'emploie. Si le passé n'éclaire plus l'avenir, il résiste à l'idée que le futur éclaire le passé. Quant au présent, nous l'avons vu, il faut désormais l'« oublier ». De ce point de vue, il y a un écart entre le cours strasbourgeois sur la famille de 1862 et le premier

volume de l'*Histoire des institutions*. En 1875, quand il publie son premier volume, il n'assigne plus d'autre finalité explicite à son travail que de contribuer au « progrès de la science historique et à la connaissance de la nature humaine ».

Nul clairon patriotique ne sonne, nulle sonnerie aux morts ne s'élève : il ne s'agit que de science et de connaissance. Nous sommes très loin de ce que clamera, un peu plus tard, Barrès. Mais il y a un écart même par rapport à Gabriel Monod. En 1876, un an plus tard, Monod présente en effet le premier numéro de la *Revue historique* : il n'est évidemment pas question d'histoire nationale, mais d'un recueil qui entend « contribuer au progrès des études historiques », en adoptant un « point de vue strictement scientifique ». Il s'agit d'analyse et non de synthèse. Il n'empêche que l'historien a clairement un rôle social, dirions-nous aujourd'hui, et une responsabilité. Il lui revient d'être le pontife (celui qui fait pont) entre le passé de la France et son présent : sa tâche est de comprendre et d'expliquer le « lien logique qui relie toutes les périodes du développement » du pays. D'où il ressort que l'histoire a une « importance nationale » pour rendre au pays « l'unité et la force morale dont il a besoin »[74]. On mesure la distance par rapport au retrait (proclamé) fustelien : autre est la place de l'historien, autre aussi ce qu'on entend par « progrès » des études historiques. Se retrouve encore quelque chose du programme de Thierry (en moins conquérant ou naïf), mais surtout la devise des *Monumenta* (qui lie érudition et amour de la Patrie), *sanctus amor patriae dat animum*, ne peut être ignorée, même si l'on entend s'en démarquer.

Quand vient Ernest Lavisse, nous sommes entre deux guerres : celle qui a été perdue et celle à laquelle il faut se préparer. « L'histoire des vaincus de 1870, ses prudences tremblotantes »… Certes, depuis l'installation de la République, l'histoire de France est devenue celle de « la nation accomplie » : 1889 a remplacé 1830 comme point de vue d'où la contempler. République, France, Nation forment une trinité laïque, vivifiée par l'Esprit de 1789. L'histoire nationale triomphe, Lavisse se fait son héraut et devient (avec les *Lavisse*) son éponyme. Si politiquement et pédagogiquement la synthèse lavissienne a joué un grand rôle, intellectuellement elle est pauvre. Ce triomphe est aussi un chant du cygne. La nation s'est incarnée, « reste à la mettre en fiches »[75]. Voilà, pour la part d'érudition : d'où le découpage de *L'Histoire de France* en vingt-sept volumes, confiés chacun à un spécialiste. Sur le fond, il faut achever de

lever la frontière historique qui partageait le passé de la France (de part et d'autre de la Révolution) pour faire servir tout le passé à la défense de la frontière géographique, celle-là, en attendant de pouvoir la repousser. Voilà, pour le programme, presque déjà en forme d'ordre de mobilisation. Quand la guerre éclata, les plus jeunes des historiens furent effectivement mobilisés, la plupart des autres se considérèrent comme « mobilisés dans les services d'arrière » (Charles Petit-Dutaillis).

Après les débauches sanglantes des nations en guerre, les années 1920 se traduisirent soit par un retrait du national, soit par son surinvestissement. « Désespérant de l'histoire », lance Paul Valéry, avant de dénoncer ce produit dangereux qui rend « les nations amères, superbes, insupportables et vaines »[76]. Comme si justement il n'était d'histoire que l'histoire nationale. Quand, en 1919, Lucien Febvre monte en chaire à l'Université de Strasbourg, il commence par poser dans sa leçon d'ouverture que « l'histoire qui sert » est « une histoire serve. Professeurs de l'Université française de Strasbourg, nous ne sommes point les missionnaires débottés d'un Évangile national »[77]. C'est même ce refus qui permet de répondre « oui » à l'interrogation initiale et centrale, au « Ai-je le droit » de faire de l'histoire dans « le monde en ruines ». C'est lui, ce refus, qui rend légitime de reprendre le métier et de « renouer le fil » (H. Berr, 1919, « les études historiques et la guerre ») et surtout c'est lui qui va ouvrir un espace de travail et d'interrogation pour une histoire science, en quête d'autres rythmes, d'autres profondeurs, d'autres objets : à distance du national. S'y logera quelques années plus tard (après 1929) le programme des *Annales d'histoire économique et sociale*. Ce retrait du national ou encore son éclipse ne signifie pas son oubli, et l'on sait que Bloch et Febvre concevront eux-mêmes des projets d'Histoire de la France, qui finalement n'aboutiront pas. Mais pendant un demi-siècle le national ne sera pas le moteur de la recherche : ni la bonne échelle ni la bonne profondeur. Ses capacités cognitives semblent épuisées.

Tout à l'opposé, Jacques Bainville, marqué lui aussi par la guerre de 14 et inquiet de ses suites, se replie sur le national. À la différence de l'histoire universitaire, son *Histoire de France*, parue en 1924, a été un grand succès de librairie. Fondée sur l'idée simple, exprimée dans l'*Avant-propos*, que « les hommes d'autrefois ressemblaient à ceux d'aujourd'hui et que leurs actions avaient des motifs pareils aux nôtres », elle est une tentative de réactiver une forme d'*historia magistra* : la répétition et l'analogie en

constituent, comme de juste, le ressort explicatif. « Nous mourons, notait-il en 1916 dans son *Journal*, de l'ignorance et de l'inintelligence de notre passé, du sot préjugé démocratique d'après lequel le temps marche. » Il y a donc bien des leçons de l'histoire, qui doit être « la mémoire de l'homme d'État ». Il s'agit en somme de conjurer l'avenir que l'on redoute, en boutant le temps hors de l'histoire. L'*Histoire* de Bainville doit démontrer la fausseté du régime moderne d'historicité : le temps ne « marche » pas.

Grand lecteur et admirateur de Bainville dans sa jeunesse, Philippe Ariès ne s'est pas tourné, après « les déchirures de 1940 », vers l'histoire nationale. Il a commencé par une *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle* (1948) et finit, en dirigeant avec Duby, une grande *Histoire de la vie privée* (1985). En 1958, Georges Duby et Robert Mandrou publient, non une histoire de France, mais une *Histoire de la civilisation française*, dont l'Avant-propos se termine par cette phrase : « Ce livre bref aura rempli son rôle […] s'il permet aux lecteurs de mieux saisir, fixés par dix siècles d'histoire, les traits originaux de la France d'aujourd'hui, cette “personne”.[78] » Allusion évidente à Michelet, mais si discrète qu'elle est presque pour « happy few ».

Il faut au fond attendre les années 1980 pour assister à une résurgence du national (pas seulement en France) et à son réinvestissement (intellectuel et éditorial) avec, en particulier, la publication de toute une bordée d'histoires nationales. Histoires de *la* France (qui n'est plus une personne, mais un objet historique), pour celles qui, se refusant à la fausse évidence du récit continu, déploient un questionnaire nourri des renouvellements acquis sur d'autres chantiers historiques. Ainsi, *L'Identité de la France* de Braudel est bien plus du côté de Michelet (au sens indiqué plus haut) que de celui de Lavisse. L'identité, elle est, au total, dans la longue durée : elle est la longue durée. Ainsi, au terme du parcours, ce qui paraissait le plus rebelle aux analyses proposées par Braudel depuis 1949, cette histoire de souffle court, superficielle, l'histoire nationale, est aussi justifiable de la longue durée, qui en est même en quelque façon la vérité.

L'Histoire de la France, dirigée par André Burguière et Jacques Revel, substitue « au classique récit de la nation, des origines à nos jours », « une démarche thématique et logique » : ils entendent non pas « raconter » la France, mais « s'interroger » sur elle, en partant à chaque fois du présent, « pour tenter de retrouver, dans leurs genèses et dans leurs mutations, les caractères originaux de l'ensemble national »[79].

Par le souci marqué de cerner les présupposés, de s'interroger sur les outils et les catégories mobilisés, l'historiographie (au sens défini plus haut) informe la démarche et participe tout à fait de ce nouveau traitement du national. *Les Lieux de mémoire*, grande exploration du national au prisme de la mémoire, exploitent au plus loin cette perspective jusqu'à inclure au fur et à mesure de leur publication l'historiographie de leur propre démarche. Avec ces modes d'appréhension du national comme problème on rompt, en tout cas, avec toutes les histoires nationales écrites du point de vue de l'avenir. Aux antipodes de l'histoire positiviste, le présent est devenu la catégorie dominante. Nous vivons en effet dans un temps où le présent est omniprésent.

Renouveler le questionnaire, en faisant passer la nation du statut d'évidence à celui de questions, a été intellectuellement et pédagogiquement utile et important. Mais cette démarche ne peut suffire à assurer des jours nouveaux et tranquilles à l'histoire nationale, car le national lui-même se trouve pris, nous le voyons chaque jour, dans une série d'autres maîtres-mots (identité, individu, mémoire, présent, Europe, local, global, etc.) qui le bousculent ou le contestent. Ce sont là des interrogations et des enjeux qui dépassent la seule histoire, nationale ou non. Au mieux, elle peut, avec d'autres, contribuer à la réflexion. Tel est, par exemple, l'usage qu'on peut faire des *Lieux de mémoire*, qui ont su utiliser la dynamique de la vague mémorielle sans en demeurer prisonniers[80]. Au terme de cet exercice d'histoire au présent, Pierre Nora a formulé un diagnostic : celui d'une patrimonialisation de la France et de son histoire. Le national comme patrimoine ? S'agit-il d'une expression de ce que lui-même a nommé un moment-mémoire (que son ouvrage s'emploie à cerner) ou d'une reformulation plus durable ? Ce sera à l'autre siècle, le XXIe cette fois, de nous éclairer.

Dans ces avatars de l'histoire nationale d'un siècle à l'autre, Fustel de Coulanges a, en tout cas, proposé une appréhension du national dans le temps : récusée sur le moment, elle a néanmoins cheminé, avec son lot de quiproquos. Réinscrire Fustel dans cette histoire, en reconstruisant sa position, y ajoute, je l'espère, un peu d'intelligibilité et, du même coup, de complexité.

6

Une Grèce « à la française »
II. D'Émile Durkheim à Jean-Pierre Vernant

Histoire ancienne et histoire : l'anthropologie historique

Ancient history has now become
a provincial branch of history…

A. Momigliano

Les *Annales* ne sont pas une revue d'histoire ancienne. Aussi, proposer à ses lecteurs un numéro spécial consacré à l'Antiquité relève-t-il du pari : pari qu'un tel ensemble puisse, d'une manière ou d'une autre, les concerner, par-delà la simple curiosité ou le simple intérêt poli pour un monde lointain, révolu, autre. Pari en somme, que si l'Antiquité est un autre monde, l'histoire ancienne, elle, n'est pas, fondamentalement, une autre discipline. Pari aussi que les antiquisants, de leur côté, ont plus à gagner qu'à perdre dans une semblable tentative[1].

Le document

Le pari est, en tout cas, l'expression d'un projet : nous ne souhaitons pas réunir des articles en vue de proposer un panorama-bilan des études anciennes (prenant en compte les dix ou vingt dernières années) – cette entreprise, concevable, impliquerait un autre lieu de publication et exigerait d'autres compétences que les nôtres – mais rassembler des contributions autour d'un thème, et sans souci d'une complétude toujours hors d'atteinte.

Nous avons choisi de réfléchir sur le document, non pas en vue de tracer un état des sources, ni d'écrire quelques chapitres d'une *Introduction aux études historiques* appliquée à l'histoire ancienne, ni de proposer des recettes (si possibles inédites ?) de traitement de données, ni d'élaborer une théorie du document. Plus simplement, nous voudrions présenter quelques usages des textes – de nature diverse –, de l'archéologie – elle-même plurielle –, leur croisement aussi, toujours délicat, et interroger des traditions et des pratiques disciplinaires. Ces présentations valent par l'information qu'elles apportent, mais aussi (et peut-être, en l'occurrence, surtout) en dehors de leur champ propre, comme exemples, ou mieux comme expériences ou « manipulations » susceptibles d'amener le lecteur à questionner son rapport à ses propres « archives ».

Numéro d'histoire ancienne, ces pages sont, du même mouvement, numéro *sur* l'histoire ancienne, en deux sens : tout d'abord, entre le chercheur et le document le rapport n'est ni simple ni immédiat. Une histoire rend toujours possible et, au moins, dessine le cadre de la rencontre : les questions que l'on « peut » et celles que l'on ne « peut pas » poser. Cette histoire, aux multiples dimensions, permet de tracer des généalogies et de comprendre l'état présent d'un champ, son organisation, différente suivant les pays, les décalages entre les disciplines ou les spécialités. Ce thème, ensuite, s'inscrit dans la lignée des travaux et des réflexions développés particulièrement par Louis Gernet, Moses Finley et Arnaldo Momigliano : trois savants différents, à coup sûr, et qui, cependant, ont en commun des compétences et des intérêt qui débordent de beaucoup les études classiques ; trois historiens qui, au risque de passer parfois pour des originaux dans leur propre discipline, ont toujours eu le souci de communiquer avec leurs collègues spécialistes d'autres périodes ou des autres sciences sociales ; et trois œuvres majeures, que peut rapprocher un même souci de refuser l'immédiateté du document, pour développer, au contraire, un questionnement critique à partir duquel la distance nous séparant des Anciens n'est jamais perdue de vue, la recherche se nourrissant de cette distance même.

On peut d'emblée objecter que le thème choisi est bien banal, ou trop général, puisque toute étude historique passe par la collation, le déploiement, l'exploitation de documents. De fait, le thème devrait avoir le mérite de pouvoir convenir à l'ensemble des historiens. Ou, second reproche, d'un autre ordre et plus grave : ce thème n'est commun qu'en

apparence, car vous êtes, en réalité, bien mal placés, vous autres antiquisants, pour nous proposer de réfléchir sur le document alors que vous en avez si peu à votre disposition : votre monde n'est pas le nôtre. Comme le notait Péguy, avec humour : « Il y a deux histoires, mais on a feint qu'il n'y en avait qu'une […]. Pour le monde antique, l'histoire se fait *parce qu'on n'a pas* de documents. Pour le monde moderne, elle ne se fait pas, *parce qu'on en a* […]. L'historien antique joue sur ce qu'il n'a pas de documents. Il veut bien qu'on lui en apporte, un peu, pour entretenir le pot-au-feu, pour *faire avancer la science*, pour soutenir les carrières. Mais il s'effondrerait si on lui apportait tout.[2] »

Quand Jacques Le Goff explique comment il est venu au Moyen Âge, il reprend à peu près la même distinction : entre la pauvreté documentaire de l'Antiquité qui ne pouvait conduire, pensait-il alors, qu'à l'érudition pure (ou à des reconstitutions aventureuses) et l'abondance des époques récentes qui devait interdire les vues d'ensemble, le Moyen Âge lui était apparu comme le lieu d'un compromis possible entre l'« érudition » et l'« imagination »[3].

De cette particularité indéniable et de ces limitations évidentes de l'histoire ancienne il ne s'ensuit pas immanquablement qu'il y ait « deux histoires », ou que l'histoire ancienne soit, par rapport à l'histoire (des autres périodes), une autre discipline, même si l'histoire, elle, semble être parfois, pour les classicistes, une autre discipline[4]. Peut-être même cette évidente faiblesse a-t-elle pu déjà par le passé, et pourrait-elle encore, à l'avenir, se retourner en une certaine force ? Nous souhaiterions, en tout cas, que cette réflexion critique et ces études de cas soient une contribution à l'élaboration de la « nouvelle conception » du document que J. Le Goff appelait, il y a peu, de ses vœux[5].

Les deux premiers cercles

Une interrogation au présent vient enfin sous-tendre ce projet : celle de la place de l'histoire ancienne. Question que l'on peut commodément décomposer en l'inscrivant dans trois cercles qui se recoupent partiellement. Le premier, le plus large : histoire ancienne dans la cité ; le deuxième : histoire ancienne et histoire ; le troisième : l'histoire ancienne et l'ensemble des sciences de l'Antiquité.

L'histoire ancienne n'est plus guère un enjeu dans la cité. En Allemagne, Droysen ou Mommsen et, après eux, Wilamowitz, ont représenté un *moment* dans l'histoire nationale : leur influence politique dépendait de leur rôle culturel, du retentissement et de la réputation de leurs travaux. En France, Fustel de Coulanges évoque, lui aussi, un moment de l'histoire nationale marquée par la défaite de 1870. Filippo Coarelli indique ici même, à propos des débats sur les forums impériaux, en quels termes se pose aujourd'hui le problème en Italie[6].

Quelle peut être la place et la pertinence des études anciennes dans une société, où, globalement, la culture classique achève de disparaître ? Car on ne peut plus vivre sur la fiction d'une patrie perdue (quelles qu'aient pu être les modalités ou les illusions de sa présence passée), dès lors qu'il n'y a plus de patrie du tout. Se tourner vers l'anthropologie a pu, pour certains, représenter une façon de répondre à ce défi – même si la démarche anthropologique ne s'épuise pas dans cette recherche, plus ou moins explicite, d'une légitimation intellectuelle. L'historiographie, actuellement, en est peut-être une autre.

Histoire ancienne et histoire : sans doute aucun historien ne reprendrait aujourd'hui à son compte les prévisions de Langlois et de Seignobos sur l'achèvement, faute de documents, du travail historique pour certaines périodes anciennes et sur l'inévitable « repli » vers les périodes modernes[7]. Parce qu'il y a des documents nouveaux (d'autant plus que la notion même de document s'est élargie) et, surtout, parce que nul ne pense plus que le travail historique se résume à la critique exhaustive du document, ni que le livre d'histoire idéal soit la mise bout à bout de documents s'offrant d'eux-mêmes en pleine vérité.

Dans l'Université française, l'histoire ancienne a une place ou, plutôt, un quart de place, à côté des trois autres périodes (médiévale, moderne, contemporaine) délimitées par les programmes officiels. Ce partage, souvent brocardé, mais encore en vigueur – et qui, en dernier ressort, est suspendu à l'agrégation – délimite des territoires, fixe des règles du jeu et entérine un *statu quo*, même précaire. Le modifier entraînerait, à coup sûr, des remises en cause et des conflits territoriaux. Du point de vue des cursus, elle est une des quatre cases que tout étudiant doit traverser, plus ou moins vite suivant les universités.

Mais il est clair que les renouvellements « modernistes » de l'histoire se sont faits sans elle. Guère lue, en dehors de ses praticiens – elle a d'ailleurs

peu fait pour l'être, et beaucoup, au nom de sa spécificité, pour ne pas l'être –, elle est bien cette « branche provinciale », dont Momigliano parlait déjà en 1946[8]. Ainsi, ce qu'on a appelé « histoire des *Annales* » lui doit peu, intellectuellement.

Elle a donc d'autant plus de chances de paraître une autre discipline qu'elle était déjà perçue comme le lieu de l'*ars antiquaria*, où le seul choix était l'érudition. Bien sûr, il y eut Gibbon pour conjoindre érudition et histoire, mais c'était en Angleterre et au XVIII^e^ siècle ! Aujourd'hui, le monde antique, même à son « déclin », n'est plus un enjeu urgent, sinon même vivant.

Autre, l'histoire ancienne l'est aussi, en France du moins, parce que ses adeptes forment une société avec, sinon sa sociologie propre, en tout cas son recrutement et ses filières (agrégation de lettres – majoritairement[9] –, École normale supérieure, Écoles d'Athènes et de Rome…) ; avec ses réseaux, ses postes, ses revues ; avec son souci corporatiste de défendre un territoire qu'elle croit menacé et qu'elle sait convoité ; avec ses gardiens de l'orthodoxie et ses marginaux ; avec sa vulgate philosophique, selon laquelle « la formation philologique peut suffire pour traiter avec compétence de tous les problèmes d'étude que définit une limite linguistique »[10] ; avec un autre mode de travail : pas de travail aux archives, mais la fréquentation des bibliothèques, des réserves des musées, des sites. Pas de découvertes de fonds nouveaux, mais des « trouvailles » (les bronzes de Riace, Ebla ou la tombe de l'empereur chinois Shi Huang Si), même si le voyageur à cheval, avec carnet de notes, appareil photographique et matériel d'estampage, à la manière encore d'un Louis Robert, n'est plus qu'un souvenir…

Elle l'est encore par un usage des textes qui souvent étonne : sa capacité à reprendre, indéfiniment semble-t-il, les mêmes textes pour les commenter à nouveau, pratique dont le non-spécialiste voit mal qu'elle puisse échapper à la répétition et au ressassement. Ne lui donne-t-elle pas l'impression de passer ainsi d'une forme de culture intensive (inévitable) à une horticulture si minutieuse qu'elle confine à l'inutile ? Dans cette perspective, les véritables archives nouvelles sont les inscriptions : l'épigraphie étant, selon la formule de Louis Robert, « l'eau de Jouvence de nos études ». Pour lui, en effet, l'inscription est « un document primaire » et un « témoin direct » que « le lecteur moderne lit sous la forme même où l'avaient lu les contemporains ». Aussi « est-ce l'histoire sociale […] qui profite le plus des

inscriptions et qui, souvent, n'existe que par elles. L'histoire économique ne trouve à glaner dans la documentation traditionnelle que des indications générales ou des faits isolés. Des séries ne sont fournies que par les inscriptions et les papyrus »[11]. Par opposition au texte qui, étant le produit d'une transmission, est toujours soupçonnable, l'inscription serait, elle, vision directe : l'épigraphiste pouvant dire *veni*, *vidi*, ou mieux, *legi*, *vidi*.

Le maître-mot de l'épigraphie est mise en série. Sans parallèle et sans corpus, l'épigraphiste est en effet désarmé : il ne peut ni traduire, ni restituer, ni interpréter. Homme de la série sans doute (quand c'est possible), il reste toutefois plus un collectionneur de documents (inédits) qu'il cherche à comprendre et à interpréter qu'un historien sériel, construisant son objet de recherche.

Globalement, l'absence de l'histoire ancienne des nouveaux chantiers historiographiques n'a pu que creuser davantage la distance avec ce monde décidément étranger, où ni le nombre ni la série n'ont vraiment cours, même si le sériel n'est, en fin de compte, qu'une étape débouchant « sur une modalité supérieure d'analyse de la qualité »[12]. Car, sans minimiser les séries élaborées par les épigraphistes, les numismates, les archéologues…, la rareté documentaire reste, néanmoins, la condition de base de l'exercice du métier de classiciste.

Rareté veut dire d'abord discontinuité dans la diachronie, et le récit suivi est plus que jamais un artifice ; elle signifie aussi décalage entre les niveaux et selon la synchronie : il est très improbable de pouvoir construire une suite d'éléments en interférence les uns avec les autres et de montrer comment, en un point, s'imbriquent et jouent les différents plans du réel. Aux difficultés non seulement pratiques mais aussi épistémologiques suscitées par ces chaînons absents – à la fois verticalement et horizontalement – vient encore s'ajouter l'hétérogénéité documentaire : un texte, une fouille, une image sont autant de « discours » différents, qui vont chacun leur chemin, avec leur propre logique et qu'il faut pourtant bien faire se croiser quelque part : tâche d'autant plus délicate que le texte, la fouille, l'image sont eux-mêmes, et chacun à sa façon, multiples, complexes et ont connu, aux rythmes de temporalités différentes, changements et mutations. Être historien de l'Antiquité ou la tâche impossible d'être, avec acuité et en finesse, à la croisée de compétences multiples.

Autre, l'histoire ancienne l'est enfin, historiquement, en France encore, dans la mesure où l'histoire, longtemps tenue dans les marges des études

classiques, s'est constituée en discipline en marquant ses distances par rapport aux humanités. Avec Ernest Lavisse, l'histoire de la Grèce et de Rome n'est plus l'histoire tout court, le modèle, mais simplement « déjà notre histoire » : une propédeutique à l'histoire de la France et de l'Europe, qui est elle-même celle du progrès et du développement des États-Nations[13]. Aussi, les Gaulois ne suffisant pas à sa légitimation, va-t-elle devenir un monde de plus en plus lointain, par lequel il est de moins en moins nécessaire de passer pour comprendre le contemporain : « Les temps modernes depuis le XVIe siècle fournissent maintenant la matière essentielle de l'enseignement ; de ces temps datent la plupart des faits qu'il faut connaître pour comprendre l'état présent du monde.[14] » Dans le même moment des études anciennes vont (en partie), sous l'influence du modèle allemand, se professionnaliser et délaisser les Belles-Lettres pour la philologie et l'histoire, à la façon des Anciens, pour une histoire érudite.

Mais sûre et lente, la disparition de la culture classique ainsi que l'exténuation du modèle historique de la Troisième République laisseront l'histoire ancienne dans une position flottante : elle est là, traditionnellement, de plus en plus ancienne, comme ces vieux navires désarmés, devenus navires-écoles qui n'iront plus jamais en mer.

Auparavant, toutefois, avec l'adresse aux lecteurs de Febvre et de Bloch, dans le premier numéro des *Annales d'histoire économique et sociale*, sont proposés un autre modèle et la possibilité d'autres rapports entre l'histoire ancienne et l'histoire, puisqu'il s'agit, en premier lieu, de lutter contre les cloisonnements. « Historiens de l'Antiquité, médiévistes et “modernisants” ; chercheurs voués à la description des sociétés dites “civilisées” ou attirés au contraire par celles qu'il faut bien, faute de meilleurs mots, qualifier soit de “primitives”, soit d'“exotiques” », tous sont invités à abattre les murs « si hauts que, bien souvent, ils bouchent la vue », pour « s'efforcer de suivre l'œuvre du voisin » ; chacun devant trouver son compte dans ces « échanges intellectuels plus fréquents ». L'antiquisant, comme les autres, peut donc être un artisan de cette ouverture.

Cependant le « divorce », auquel il faut en priorité mettre fin, est celui qui existe entre les historiens et les hommes qui « consacrent leur activité à l'étude des sociétés et des économies contemporaines ». C'est là le point stratégique qui donne son élan et son originalité au projet, ce souci du présent : penser au présent et penser le présent ; l'histoire étant, selon l'expression de Fernand Braudel, dialectique de la durée.

C'est sans doute cette dimension du travail historique que les spécialistes de l'Antiquité (benoîtement installés dans la positivité de leur objet) ont eu le plus de mal à admettre, eux qui sont les visiteurs d'un monde tout à la fois fini et intemporel ; intemporel, et il est, avec de multiples nuances, modèle et leçon pour le présent ; fini, et toute intrusion du présent se disqualifie d'emblée comme modernisme. Ainsi se conjuguent aisément, en ce lieu, humanisme et « positivisme ».

Puis, entre l'histoire et l'histoire ancienne s'est glissé un troisième terme (peut-être médiateur ?), l'anthropologie. Voire fédérateur, avec l'anthropologie historique ? Comme cette dernière n'est définie ni par son objet ni par une période précise, mais par un certain regard sur les sociétés, n'étant que la mise en œuvre d'une approche et d'un questionnaire, elle peut, en effet, réunir tous ceux qui se reconnaissent dans ce type d'enquêtes : l'antiquisant comme les autres.

Mais l'anthropologie historique (qu'elle soit « l'héritière de l'histoire des mœurs », un prolongement de l'histoire des mentalités ou une histoire des habitudes) s'est constituée, jusque dans sa généalogie, indépendamment de ce qui se passait dans les études anciennes[15]. La rencontre sur le mot (anthropologie) recouvre donc, en réalité, des cheminements et des objectifs différents. Du côté des classicistes, le dialogue avec les anthropologues (noué – en Angleterre – dans les années 1870, interrompu entre les deux guerres avant de reprendre dans les années 1950[16]) a permis d'envisager la Grèce selon une perspective comparatiste – en fournissant des hypothèses, voire aussi en suppléant, par extrapolation, l'information manquante. De ce simple fait, les Grecs (déchus de leur piédestal de modèle intemporel) rentrent dans le rang de l'évolution. Ils ont été des primitifs, ou il y a du primitif en eux. Avec l'« École de Cambridge », par exemple, l'anthropologie a « été aussi (pas seulement) une arme pour critiquer l'ordre des Olympiens et la Raison classique, ou, plutôt, pour les miner »[17], au grand dam des orthodoxes de l'humanisme.

S'il est vrai que l'ethno-histoire « cherche moins à expliquer l'étrange qu'à retrouver le familier derrière l'illusion de l'étrange »[18], ici, au contraire, l'approche anthropologique a voulu, derrière le même, retrouver l'autre, derrière Apollon, Dionysos, et démontrer qu'à y regarder de près (c'est-à-dire de loin !) l'Antiquité était bien un autre monde, mais pas un tout autre monde. On comprend ainsi que la perspective anthropologique ait pu être proposée comme réponse à une interrogation diffuse sur la place de

l'histoire ancienne, comme une légitimation de remplacement de l'humanisme, étayée sur une pratique revendiquée de la comparaison[19].

Anthropologiser, oui, creuser la distance, oui, mais avec le risque de passer, pour le grand public, du « miracle grec » de la tradition aux Grecs exotiques. Alors que c'est peut-être, justement, ce jeu du même et de l'autre, tenu ensemble, ses enjeux successifs aussi et son histoire jusqu'à nous, avec ses tensions et ses retournements, qui est constitutif de l'intérêt, aujourd'hui encore, des Grecs comme objet de pensée : ni mêmes ni autres et, dans le même temps, l'un et l'autre. Tels qu'en eux-mêmes les Grecs !

La force des faiblesses ?

De ces difficultés rencontrées dans la construction de ses archives et de ces limitations mêmes dans l'établissement de son questionnaire, l'historien de l'Antiquité peut tirer une certaine force, c'est-à-dire simplement proposer une réflexion, susceptible d'intéresser et de valoir en dehors du champ même où elle s'est constituée. Soit trois exemples, possibles et différents.

a) Si l'histoire marxiste est une « histoire en construction », selon la formule de Pierre Vilar, le monde antique y contribue pour ce qui le concerne : d'abord, évidemment, par des études nombreuses et précises sur cette réalité fondamentale qu'est l'esclavage, par les débats aussi qu'elles ont suscités (à l'intérieur et en dehors du marxisme) et, par-delà, par des réflexions (plus théoriques), sur les sociétés que régiraient un « mode de production esclavagiste »[20].

L'Antiquité, ensuite, compte tenu de l'existence de la Cité et de la nature de la documentation, a poussé, de manière plus pressante que d'autres périodes, à sortir d'un certain économisme pour revenir sur la question du politique. Athènes et Rome où, selon la formule de Marx, « régnait la politique », ont donc amené à relire certains textes de Marx, qui, en retour, ont permis de mieux cerner l'originalité de la cité. Elle est donc le lieu d'un dialogue possible entre une théorie et un champ. Plus largement, la cité antique paraît un laboratoire convenable où réfléchir sur le politique (que la rédaction des *Annales* mettait récemment « à l'ordre du jour »[21]).

b) L'histoire se fait avec des textes, aimait à répéter Fustel de Coulanges. De ces textes, par la critique, l'historien fait des documents utilisables désormais comme des sources. Pour Louis Gernet, elle se fait d'abord avec

des mots, ou elle passe par l'histoire des mots. « En soi, la présente étude est une étude de sémantique », ainsi commence sa thèse, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (1917)[22], mais il est bien entendu que l'analyse du sens des mots et de leur changement passe par la construction de leur champ sémantique (ce qui amène à réunir et à interroger des textes de natures et d'époques différentes)[23] et, surtout, que « le langage est un fait social » ; il n'y a pas coupure entre le linguistique, l'institutionnel, le mental ou le psychologique. Aussi l'histoire des mots est-elle, dans le même mouvement, histoire des choses, et quand il ne subsiste que quelques mots, certaines bribes de « légendes » par exemple, on peut encore, compte tenu de l'« état délabré de la documentation », les étudier « en vue d'éclairer la préhistoire sociale de la Grèce »[24].

Une semblable attitude, attentive aux mots et à leur contexte, permet des croisements documentaires auxquels l'« historien », toujours plus ou moins empêtré, d'après Gernet, dans un certain « dualisme » entre les « réalités », les « institutions » d'un côté, et les « représentations et sentiments d'une époque et d'un milieu » de l'autre, ne songe pas ou répugne. Ainsi que l'avait révélé Ignace Meyerson, citant les *Recherches*, l'étude de la personne passe, assurément, par l'analyse des faits religieux, mais aussi par celle des faits juridiques, politiques, économiques. Elle aide aussi à rendre visibles des interférences à travers les documents, par exemple, entre « la naissance de la pensée scientifique en Grèce » et « le développement de la pensée morale »[25].

Ces deux exemples de la lecture de Gernet par Meyerson, l'initiateur de la psychologie historique, suffisent ici pour suggérer que c'est autour de cette approche sémantique que s'est opérée la rencontre des deux hommes[26]. Et c'est au point d'intersection de leurs deux œuvres que s'ouvre la voie frayée puis élargie par Jean-Pierre Vernant.

c) Des mots de leur contexte, passons à la question du texte, incontournable, semble-t-il, pour l'antiquisant. Car, qu'il doive travailler sans texte du tout ou, au contraire, à un autre moment, seulement sur un texte, il a, de toute façon, intérêt à prendre la meilleure mesure de cette absence ou de cette présence, et, s'il y a présence, à réfléchir sur sa nature ; d'autant plus qu'il ne peut se passer de ces textes particuliers, par excellence, que sont les textes « littéraires » (épique, tragique, comique, philosophique, historique…, etc.). Dans certains cas, ces textes sont même sa seule « source » : que l'on pense, par exemple, aux épopées homériques

pour qui s'intéresse au « monde d'Ulysse ». Mais précisément, les textes littéraires, s'ils sont bien des documents, sont d'abord des monuments d'eux-mêmes, et ils ne sauraient, en conséquence, être traités comme de simples sources où l'historien, à sa convenance, viendrait puiser telle ou telle information dont il besoin. Or toutes les procédures d'analyse du document (que l'on pense à la philologie, qui l'établit, ou à la critique historique, qui en mesure la véracité) tendent à le défaire, à le décomposer, bref à le dissoudre et à l'ignorer en tant que texte.

Pour la prise en compte de cette évidence, il a fallu, du moins en France, se tourner vers ces professionnels du texte que sont les théoriciens du récit[27].

Car le texte, en fait, se donne d'abord comme un récit, avec son architecture et sa logique ; il s'organise entre un narrateur et un destinataire et joue par rapport à d'autres textes, contemporains ou non, à un genre, à tout un savoir partagé ; il s'inscrit, quand il paraît, dans ce que l'esthétique de la réception appelle un horizon d'attente. C'est là, sommairement évoquée, une première dimension, horizontale, du texte.

Mais, un peu comme le narrateur proustien perché sur les échasses du temps, il a, lui-même, sa propre histoire, ou une seconde dimension, verticale. Comment a-t-il été transmis, qui l'a lu, comment, pour en faire quoi ? Tous les enjeux au présent qui, surtout s'il est reconnu comme texte fondateur, l'ont successivement habité jusqu'à notre lecture d'aujourd'hui, qui, n'ayant aucun privilège (théorique ou autre) d'extopie, est, tout comme les autres, transitoire : tout cela donc que Claude Lefort a justement appelé le « travail du texte », et qui n'en est pas séparable, ou plutôt qui, pour nous, constitue le texte que nous lisons.

Ainsi, par suite de la nature de ses « sources », de leur poids aussi dans notre culture, l'historien de l'Antiquité, plus que les autres, rencontre cette « pluridimensionalité » du texte[28], dont l'exact déploiement requerrait, là encore, plusieurs compétences, allant de la linguistique à la littérature, en passant par la sociologie et la psychologie…

Le troisième cercle

Reste encore une dernière question, ou un dernier cercle de plus petit diamètre que les deux premiers : où s'inscrit l'histoire ancienne (proprement

dite) à l'intérieur du vaste ensemble formé par les sciences de l'Antiquité, du moins en France ? Une première réponse simple et assurée s'appuie sur la distinction traditionnelle entre histoire et sciences auxiliaires. Ainsi pour Marrou : « L'historien nous apparaît un peu comme l'architecte qui, pour réaliser son plan, doit faire appel à toute une série de corps de métiers,… employés chacun à son rang » ; étant entendu qu'à ses débuts, il doit avoir, lui-même, « mis la main à la pâte »[29].

Mais dans le même volume, Louis Robert, à travers l'emploi d'une comparaison nettement différente, donnait une autre réponse, où s'indique que, pour lui, cette distinction « historienne » n'a pas de pertinence. L'historien, en effet, n'est pas un architecte, mais, simplement, « un homme-orchestre » (pas un chef), qui doit savoir jouer de chaque instrument-document afin d'en « tirer l'histoire »[30]. En somme, soyez, tour à tour, épigraphiste, linguiste ou numismate, géographe (toujours) et vous serez historien, par surcroît. L'histoire est au point d'arrivée, pas au point de départ. Ou, version affadie de cette position, tout antiquisant est, en droit (ou en puissance), sinon en fait, historien. Autrement dit, l'histoire risque fort d'être pour lui une autre discipline.

Outre ces deux positions, claires et assez représentatives, existe un courant qui a consisté à « historiciser » les spécialités, par exemple, la numismatique envisagée « comme l'histoire elle-même en tant qu'elle se trouve dans les signes monétaires »[31] ou, de façon plus ambitieuse, l'archéologie présentée comme science « historico-sociale »[32]. En somme, s'il est à craindre que l'architecte de Marrou soit, depuis quelque temps déjà, au chômage, il se dessine que l'histoire ancienne qui, au sein des sciences de l'Antiquité, n'a ni territoire ni méthodes propres, n'est pas réellement une discipline. Même le corpus des œuvres des historiens antiques ne constitue pas un lopin ou un héritage sur lequel elle pourrait, éventuellement, faire valoir ses droits, car il relève d'abord de la philologie.

Cette absence de lieu propre (qui s'explique historiquement) se traduit aussi sur le plan institutionnel. Au CNRS, l'histoire ancienne relève d'une commission intitulée « Langues et Civilisations classiques », où les philologues jouent les premiers rôles[33]. Alors qu'au Comité consultatif des universités, elle est rattachée à la section histoire, mais elle est regroupée avec l'archéologie, en une sous-section nommée : « Archéologie et histoire ancienne ». « *Et* histoire ancienne ?[34] »

Tel est donc ce pari. Est-il hors de saison, l'heure étant plus au repli, chacun sur sa discipline ou sur sa spécialité, qu'aux avancées, aux confrontations, aux ouvertures théoriques ? Il a pour lui de faire encore écho au constat initial de Febvre et de Bloch sur les « cloisonnements » et les murs « si hauts qu'ils bouchent la vue ». Nous, les provinciaux, avons enlevé notre pierre.

Pierre Vidal-Naquet : mémoire et histoire

> *« Nous sommes tous de lopins et d'une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque moment fait son jeu. »*
>
> Montaigne

Pourquoi une préface à cette réédition des *Mémoires* de Pierre Vidal-Naquet[35] ? Parce qu'il n'est plus. Pour indiquer et dire simplement qu'il n'est plus là. « Des Mémoires, fussent-ils rédigés prétendument d'outre-tombe, sont, par définition, rappelait-il, écrits par un vivant qui ne connaît pas la fin de sa propre histoire. » C'était une variation à l'usage des autobiographes sur la fameuse réponse de Solon, qu'il connaissait bien : au roi Crésus qui le pressait de le reconnaître, lui Crésus, comme le plus heureux des hommes, il répondit en effet que, pour en juger, il fallait attendre la fin. Frappé d'une hémorragie cérébrale, Pierre Vidal-Naquet est mort le 29 juillet 2006. Il repose à Fayence, village perché de l'arrière-pays niçois, dans un paysage qui fait penser à la Grèce. En contrebas du cimetière, il y a la maison familiale où, depuis 1960, il a écrit l'« essentiel » de son œuvre, y compris ses *Mémoires*. Telle est la fin de son histoire, d'une partie du moins, celle qu'enserrent deux dates : 1930-2006.

Mais toute une autre part de l'histoire continue. Il y a sa mémoire : sa présence auprès des siens, ses longs coups de téléphone avec ses amis, ses prises de positions publiques, ses engagements, son abondante correspondance, son enseignement, mais aussi telle parole prononcée ou échangée avec l'un ou l'autre à l'occasion d'une conférence ou d'une rencontre fortuite. Et puis, il y a les articles, dans les journaux et les revues savantes, les contributions, les livres : son travail d'historien sur un demi-siècle. Bref, l'œuvre, qui non seulement continue mais, mieux, va prendre sa forme finale, trouver de nouveaux lecteurs, susciter des recherches, faire surgir des questions sur elle, à partir d'elle, au-delà d'elle.

Publiés en deux volumes en 1995 et 1998, ses *Mémoires* en font partie pleinement, non seulement de fait, mais pour deux raisons de fond. Il a voulu les écrire en historien : le « sujet » du récit se regardait aussi comme son « objet » ; par cette ressaisie de lui-même à travers son autoportrait en historien, il jetait un nouvel éclairage sur ses écrits antérieurs, ce qui les unit, les sépare ou, profondément, les relie. Les *Mémoires* font et sont la liaison, même si du jeu demeure malgré tout entre les « pièces » et les « moments ». Commencés alors qu'il a moins de soixante-quatre ans, ils ne sont ni un appendice ni un épilogue, mais une manière pour lui nouvelle de faire de l'histoire, dont on peut suivre le cheminement dans sa production des années précédentes, en particulier à travers les nombreuses préfaces qu'il a rédigées. Ils sont une continuation de l'histoire par d'autres moyens. Lui à qui Chateaubriand avait fourni sa première définition de l'historien en vengeur des peuples, il est on ne peut plus éloigné de la pose que prenait le vieux Chateaubriand qui, en 1841, ravalait la rédaction de ses *Mémoires* à un moyen de « tromper l'ennui de ces dernières heures dont personne ne veut et dont on ne sait que faire ».

Après les *Mémoires*, il publiera encore, en 2005, *L'Atlantide, Petite histoire d'un mythe platonicien*. Cette « petite histoire », à laquelle il tenait grandement, l'aura en fait accompagnée pendant un demi-siècle, puisqu'elle avait débuté en 1953 avec son mémoire, dirigé par Henri-Irénée Marrou, sur « La conception platonicienne de l'histoire ». C'était une autre façon de retraverser et de récapituler ce qui aura peut-être été son principal intérêt intellectuel : les mythes. Les démonter, les dénoncer quand ils étaient ou devenaient purs et simples mensonges, éventuellement mortifères, les expliquer dans leur dimension d'imaginaire, en saisir les effets dans le réel, les suivre à travers les reprises et les métamorphoses qu'ils ont pu connaître au cours des siècles. Comment vivent et meurent les mythes ? L'Atlantide représente, au final, le côté heureux du mythe, quand, recru d'âge et d'usage, il ne recèle plus de danger, quand, « après en avoir désossé l'histoire », on peut « le rendre à l'image et à la poésie ». Ce sont les mots mêmes sur lesquels s'achève son *Atlantide*.

Si le principe d'une réédition des *Mémoires* avait été convenu entre ses éditeurs et lui, les modalités n'en avaient pas été précisées. À leur sortie, chacun des volumes avait suscité une presse abondante, lui avait valu une large correspondance et même occasionné deux procès (engagés par Jean-Marie Le Pen et par Henri Roques), qu'il avait gagnés. Or ce texte est

différent de ses autres livres, puisqu'il en est, lui-même, la matière. En ne l'étayant plus de sa présence d'auteur, c'est comme s'il s'était, en quelque sorte, soustrait au livre. D'où le caractère suspendu, peut-être même inachevé, qu'il prend soudain et d'où aussi cette préface pour prévenir le lecteur. Il y a des auteurs qui, une fois le dernier mot écrit, se détachent de leurs textes. Pierre Vidal-Naquet était tout le contraire. Jamais, il n'a republié sans corriger. D'ailleurs, un bref post-scriptum à l'*Avant-propos* du second volume des *Mémoires* annonçait qu'en cas de réédition, les erreurs qu'on lui avait signalées seraient dûment « rectifiées » (de fait, quelques-unes des lettres reçues font état de telle ou telle « erreur »). Aurait-il fait plus, alors que presque dix ans se sont écoulés ? Aurait-il rejoint le moment présent, comblant l'écart ? Aurait-il repris le récit là où il l'avait laissé, ayant continué à alimenter le dossier Vidal ? Ou, autre possibilité, une préface ou une postface serait-elle venue inscrire, d'une manière ou d'une autre, le passage du temps, notant ce qu'il avait déplacé, modifié ? C'est ainsi qu'il a procédé lorsqu'il a republié plusieurs de ses autres livres. Aurait-il encore redoublé ce regard déjà rétrospectif de l'historien sur son parcours : un Vidal *juge* de Vidal ?

Rappelant qu'à partir de 1994, il eut à subir plusieurs hospitalisations sérieuses, il conclut que « cette expérience n'a pas été inutile, puisque, en tout état de cause, elle m'a permis de bénéficier du sursis nécessaire pour écrire le second volume ». Dans cette formule, il y a l'humour et il y a la tragédie : de fait, il se vivait comme en sursis. Depuis quand ? D'où la conscience du temps qui presse et la hâte d'écrire, d'arriver au bout. De transmettre, de renouer le fil entre les ascendants et les descendants, de compléter l'enquête généalogique à laquelle son père l'avait associé en 1943, d'être l'historien en charge de l'office des morts, faisant « tout ce qu'il était possible de faire pour présenter » Lucien et Margot, ses parents, « aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui ». N'est-il pas, lui, l'aîné de leurs enfants, lui l'historien, le mieux à même d'acquitter enfin cette dette ? Et si, au bout du compte, il était devenu historien précisément pour cela ? La *prolongation* du sursis lui aura, en tout cas, permis de revenir vers l'Atlantide, probablement son dossier le plus ancien, et de retraverser autrement toute une large part de sa vie de travail.

Qu'en est-il, en 2007, dix ans plus tard ? Les gros dossiers, qui ont accompagné ses engagements d'historien, ses « rages historiques », comme il disait, et nourri ses *Mémoires* sont toujours là. Il entre dans la vie

publique en 1957, et *L'Affaire Audin* paraît en 1958. Mais, disparue après 1962, la torture est revenue à la première page des journaux en 2000 (sous les traits du général borgne) et « l'Algérie » demeure un problème récurrent, au point d'en faire parfois le prisme à travers lequel est perçu tout le passé colonial français.

Des « événements » de mai 1968, il s'est voulu «observateur passionné », « attentif », « sensible à toutes les contradictions » traversant le mouvement. Il veut comprendre et d'abord apprendre la géographie des groupuscules gauchistes. Il fréquente la Sorbonne occupée, s'inquiète de la protection de la Bibliothèque. Dès le 25 mai, Jacques Julliard lui demande de regrouper, pour la collection « Politique » qu'il dirige alors au Seuil, un recueil de textes issus du mouvement en cours. Aussitôt, avec le concours d'un étudiant, Alain Schnapp, il se lance à fond dans cet exercice d'histoire à chaud. « J'étais à nouveau, comme en 1962, en état de rage historique », écrit-il. La manière de faire est la même que pour l'Algérie, quand il constituait le dossier de la torture et voulait témoigner pour l'avenir des crimes de l'armée française.

Comment travailler ? D'abord, réunir la documentation, la plus complète possible et le plus vite qu'il se peut. Déplacer ensuite le point de vue, en confrontant le *Mai français* avec ce qui s'était passé peu avant sur les campus américains, comme on aura plus tard, à propos de la Grèce antique, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*. Faire un pas de côté : c'est sa façon d'être à la fois dedans et dehors. Grâce à Arno Mayer, professeur d'histoire contemporaine à Princeton, il dispose de toute une documentation sur la révolte de Berkeley et peut ainsi trouver un « point d'appui pour soulever le monde des insurrections étudiantes »[36]. Début 1969, paraît le *Journal de la Commune étudiante*[37].

D'Henri-Irénée Marrou, dont il s'est reconnu le « disciple », Vidal-Naquet rapporte cette remarque au sujet du livre : « Lorsque vous écrivez que le mot d'ordre du mouvement n'est pas : “Il faut que jeunesse se passe” mais “il faut que jeunesse ne se passe pas”, vous ne savez pas vous-même à quel point vous avez raison. » Tout comme Char, Marrou a, en effet, orienté sa vie d'historien. Dans un article, lu par le jeune Vidal-Naquet en 1946, quand il était dans la « brisure » de la disparition de ses parents et encore dans l'« attente » d'un retour, ce dernier écrivait que le travail historique n'était pas « l'évocation d'un passé mort, mais une expérience vivante dans laquelle l'historien engageait la vocation de sa propre destinée »[38].

Autre dossier majeur. « Un Eichmann de papier » date de 1980 et *Les Assassins de la mémoire* de 1987, mais il nous faut toujours « vivre avec Faurisson ». Pire, les négationnistes, cuits et recuits dans leurs mensonges, ont eu droit à planter leur chapiteau à Téhéran, pour une représentation exceptionnelle de leur vieux numéro d'illusionnistes de l'histoire. Ses deux premiers reportages sur Israël remontent à 1970 et 1975, mais le conflit israélo-palestinien arrive encore à nous surprendre par sa capacité à empirer.

2006 a vu la commémoration du centenaire de la réhabilitation du capitaine Dreyfus. Par un arrêt du 12 juillet 1906, la Cour de cassation avait reconnu sa complète innocence. Mais, ainsi que l'avait écrit Péguy, « plus cette affaire est finie, plus il est évident qu'elle ne finira jamais ». Parmi les manifestations organisées, il y eut un colloque où, sous le titre « Mes affaires Dreyfus », Pierre Vidal-Naquet prononça une conférence qui s'est trouvée devenir sa dernière intervention publique. « Je serai dreyfusard au même titre que je serai historien » : une fois encore il revendiquait ce rôle d'intellectuel dreyfusard, tout en assumant les erreurs de jugement qu'il lui était arrivé de commettre. Le dreyfusard est-il encore de saison, lui qui, s'engageant pour la justice et la vérité, pour l'universel, prend des risques (y compris celui de se tromper), mais qui n'est pas forcément dans la compassion médiatique ?

Quand Raymond Aron (1905-1983) entame la rédaction de ses *Mémoires*, publiés en 1983, il entre aussitôt dans le vif du sujet : « Je suis né rue Notre-Dame-des-Champs… » Nul préalable sur le genre littéraire ne lui semble nécessaire, pas plus qu'une interrogation sur la position de l'auteur par rapport à son sujet. C'était en somme, pour le spectateur engagé qu'il avait été pendant cinquante ans, ce qui lui restait à écrire. Intitulé « Le testament de mon père », le premier chapitre souligne comment le fils se sent peu à peu « porteur des espoirs » qu'avaient eus son père dans sa jeunesse (« j'effacerais ses déceptions par mes succès »). Par le sentiment de cette dette, volontiers assumée, la transmission peut se faire, et le fils devenir père à son tour. Viennent ensuite quatre parties qui, au fil des années, déroulent son parcours de 1905 à 1982. Un « épilogue », à la fois bilan de l'époque et méditation sur le tragique de la condition historique, vient récapituler l'ensemble, un peu à la façon du dernier chapitre des *Mémoires d'outre-tombe*.

Dix ans plus tard, Pierre Vidal-Naquet se met, à son tour, à l'écriture de ses *Mémoires*. Certes on y trouve la première phrase obligée, par laquelle le lecteur sait instantanément où il entre : « Je suis né à Paris, au domicile de mes parents, 63 *bis*, rue de Varenne, en plein faubourg Saint-Germain, le 23 juillet 1930. » Rapprochée de celle d'Aron, celle-ci frappe d'emblée par l'accumulation des précisions historiennes, que renforce encore la phrase qui suit immédiatement. « Il était entendu, à l'époque, qu'une femme de la bonne bourgeoisie devait accoucher à domicile. » Le quartier, le milieu, l'explication d'un trait d'époque. Le récit ensuite bouscule parfois la chronologie. Surtout, en lieu et place d'un épilogue plus ou moins majestueux, le second tome se clôt par un lapidaire « Pour finir », qui débute par ces quelques mots, lourds : « J'arrêterai là, sur cette expérience de l'échec, ce récit de ma vie… » De quel échec s'agit-il ? De la dénonciation d'une erreur judiciaire qui, pour finir, n'en était pas une, de son combat ardent en faveur d'un jeune homme accusé de viols. Une autre différence apparaît encore avec un récit *classique* : avant de lancer la phrase qui scelle le « pacte autobiographique », il a estimé nécessaire de placer un court avant-propos.

Le projet initial était en effet celui de *Mémoires* ordinaires. Raconter sa vie publique depuis l'Algérie et tout ce qui s'était ensuivi, Vidal le militant, mais aussi ses combats pour l'histoire grecque. Mais il précise avoir longtemps différé, car du temps a été nécessaire pour que le récit passât « du possible au réel ». Pourquoi ? Il a fallu, je pense, une conjoncture nouvelle, marquée par la montée de la mémoire et ce moment repère qu'ont été, en 1987, les *Essais d'ego-histoire* conçus par Pierre Nora : l'historien s'y livre à l'expérience de se traiter en lieu de mémoire, non pas pour s'embaumer lui-même mais, presque à rebours, pour interroger les liens entre l'histoire qu'il fait et l'histoire qui l'a fait. Il a fallu aussi – et c'est là le point capital qui, en transformant le projet, l'a rendu finalement possible – que le récit partît de plus loin, que son centre de gravité se déplaçât.

Vidal a pris conscience en effet qu'il ne se comprendrait pas lui-même et ne rendrait pas son « expérience significative pour le lecteur », avant d'avoir réussi à dire l'effondrement qu'a représenté l'arrestation par la Gestapo le 15 mai 1944 de ses parents, à laquelle lui-même n'a échappé que de très peu ; avant d'avoir trouvé la force et les mots pour dire la « brisure », revenir sur elle, en deçà d'elle, et ainsi pouvoir retrouver Lucien et Margot, écrire leur histoire, présenter ces deux « disparus », dont il est, « depuis

longtemps », l'aîné, par le simple fait qu'il leur a « si largement survécu » (il y a là comme une inversion de la filiation par l'écriture) ; avant d'avoir ressaisi à quel point sa vie, sa vie d'adulte s'était trouvée prise entre « la brisure et l'attente », entre ces souffrances qui, en renvoyant l'une à l'autre, tout à la fois se contrarient et s'entretiennent mutuellement.

Ce point une fois établi, sans lequel rien n'était possible, Vidal diffère encore un petit peu le début proprement dit du récit de sa vie. Il lui faut encore faire état, estime-t-il, de plusieurs questions autour de la mémoire, du récit et de la biographie. Mais ce préalable est vivement expédié, presque sur le mode du « je ne suis pas sans savoir que… ». Quelques noms et quelques phrases suffisent à évoquer pour le lecteur des débats et des questions du moment, tout en indiquant brièvement sa propre position. Sans surprise, la question qui vient d'abord est celle de l'histoire et de la mémoire. Il refuse de les opposer sans autre forme de procès. Faudrait-il dire « *Mémoires* ou *histoire* de ma vie » ? Les deux, à la condition toutefois de préciser que la mémoire ne joue pas cavalier seul, mais s'intègre à l'histoire : « Il est grand temps d'intégrer la mémoire à l'histoire. » L'image qui, en ces années, revient sous sa plume est celle d'un « Proust historien ». Et s'il s'agit d'un historien écrivant ses *Mémoires* ? Il devrait être plus conscient des obstacles qu'un autre, mais, sur le fond, il n'est pas dans une position différente. Pas plus que la mémoire n'est que subjectivité, l'histoire n'est qu'objectivité. Pour illustrer la première proposition, il donne l'exemple de Rousseau, qui, pour rédiger les *Confessions*, s'est appuyé sur une « liasse » de correspondance. Son projet était en effet d'écrire un « récit exact ». Quant à la seconde, selon laquelle il n'est pas d'histoire qui « ne repose à un certain degré sur la mémoire d'un ou de plusieurs individus », elle lui paraît découler des réflexions, entre autres, de Raymond Aron, Henri-Irénée Marrou, Paul Veyne.

Sur le récit et ses « pièges », formule due à Louis Marin, il est plus bref encore. La nouvelle, fameuse, de Borges sur les cartographes lui paraît régler la question : « Il en est du récit comme de la carte de géographie : il ne saurait s'identifier à ce qu'il veut décrire, c'est un choix. » Vient encore l'objection de l'« illusion biographique », formulée par Pierre Bourdieu, cette illusion rétrospective du continu d'une existence (bouclée en destin), dont le biographe est le producteur et le prisonnier. L'autobiographe, fait remarquer Vidal, dans le même temps qu'il renforce l'illusion (par le sentiment qu'il a d'avoir toujours été lui-même), y échappe aussi, puisque,

par position, il ne connaît pas la fin de sa propre histoire. Puis, tout de suite après, il revient à ce qui lui importe vraiment : la visée historienne de son récit. Tous les éléments qui en font un « récit exact ». Il fait état de ses sources (correspondance, journaux de son père, de sa sœur), du savoir historique qu'il a acquis sur la période, de sa double position d'auteur et d'objet.

À côté de ces noms, il y a ceux qui auraient pu s'y trouver et qui n'y sont pas. Comment en dresser une liste, objectera-t-on aussitôt, et à quoi rime une telle remarque ? Je voudrais suggérer ceci seulement : le fait qu'il a lui-même jugé utile de baliser l'espace discursif de ce qu'il entreprenait, en faisant appel à certains noms, nous autorise à relever l'absence d'autres. La question n'est pas, on s'en doute, de pointer je ne sais quel manque, mais de mieux dessiner le paysage intellectuel qui était le sien au moment où il allait s'autoriser à écrire : « Je suis né… » Le « pacte autobiographique » de Philippe Lejeune, c'est-à-dire aussi tout ce qui s'est écrit autour de l'autobiographie à partir du milieu des années 1970, ne semble pas présent, pas plus que les réflexions de Paul Ricœur sur l'« identité narrative » et le « soi-même comme un autre ». Après tout, pour demeurer du côté des historiens, il aurait pu mentionner l'*Autobiographie* de Flavius Josèphe, avec qui il a fait un bon bout de chemin, ou bien *Les Mémoires de ma vie* de Gibbon (certes écrits par un vivant, mais voulus posthumes). Parmi ses contemporains, on pourrait penser, notamment, à Saul Friedländer et à Georges Perec, dont les jeunes vies ont été brisées de la même façon que la sienne. Dans *Quand vient le souvenir…* (1978) et dans *W ou le souvenir d'enfance* (1975), ils ont l'un et l'autre, différemment bien sûr, entrepris de ressaisir ce passé-là et de s'approcher de la disparition de leurs parents. Mais Perec est un écrivain et, si Friedländer est assurément un historien, ce n'est pas à ce titre qu'il a cherché à écrire ce morceau d'autobiographie.

À l'évidence, les quelques pages d'avant-propos n'étaient pas pour lui le lieu de s'engager dans de longs prolégomènes. Mais, ayant peu de goût pour les préalables de méthode et les discussions théoriques, il a toujours préféré prouver le mouvement en marchant, en se hâtant d'arriver au but qu'il s'était donné. Il a voulu écrire des *Mémoires historiques*, d'historien, en historien. Le mémorialiste qu'il est devenu a toujours été doublé d'un archiviste ou, entre le mémorialiste et l'historien, il y avait un archiviste. Au total, il a toute sa vie accumulé des archives et a fini par rédiger ses *Mémoires*. On peut lire les uns et on peut travailler dans les autres (en cours de traitement).

Archiviste et historien de lui-même, il a voulu que l'on puisse refaire l'histoire qu'il a faite, celle des autres tout comme la sienne propre, mais aussi que l'on puisse, à partir de lui, à la fois mémorialiste et archiviste, écrire une part de l'histoire de son temps. Parce que l'histoire continue.

Jean-Pierre Vernant, la cité grecque et les « sombres temps »

Depuis 2007, le nom de Jean-Pierre Vernant est présent dans notre espace public[39]. Il y a les publications, déjà parues et à paraître, sur lui et autour de son œuvre ; le récent film d'Emmanuel Laborie, qui le donne à voir dans toute la force de sa présence ; des établissements scolaires à Sèvres, Toulouse, Aubervilliers, Paris qui font appel à son nom. Le dernier en date, à ma connaissance, est l'École des hautes études en sciences sociales, qui vient d'inaugurer une salle Jean-Pierre Vernant.

Sans m'arrêter davantage sur cette vie posthume en des lieux qu'il a marqués par sa parole et son action, je voudrais remonter vers les débuts de son travail : sur son choix de la raison grecque, c'est-à-dire de la cité. Non pas la cité intemporelle du miracle ou du mirage grec, mais celle qui venait de traverser les « sombres temps », pour reprendre l'expression bien connue de Brecht, et qui faisait encore l'épreuve du totalitarisme. Je m'arrêterai sur trois propositions ou réponses de trois intellectuels, qui, chacun différemment, ont été confrontés à ces « sombres temps » et se sont engagés dans l'action. Pour eux trois, les Anciens, les Grecs surtout, ont joué un rôle important. Avec eux, on a affaire à une politisation du rapport aux Anciens, ou, mieux et davantage, à des réponses politiques qui passent par ces derniers.

Née en 1906, Hannah Arendt partit pour l'exil en 1933 ; Jean-Pierre Vernant, né en 1914, décida de résister dès juin 1940, alors qu'il était démobilisé à Narbonne et finit la guerre dans la clandestinité, ayant pris la direction de l'Armée secrète (puis des FFI) pour la région toulousaine ; né en 1922, Cornelius Castoriadis quitta Athènes pour venir en France, à la fin de 1945. Des trois, Vernant est le seul à avoir fait, après la guerre, le choix professionnel de la Grèce. Mais si la Grèce a été son objet, elle n'a jamais été son seul horizon, tandis que pour Arendt, comme pour Castoriadis, la Grèce n'a jamais cessé d'être aussi leur objet. Il suffit de lire *La Crise de la culture* ou *La Condition de l'homme moderne* ; quant à Castoriadis, la

publication en cours de ses séminaires rend de plus en plus visible toute cette insistance de la Grèce antique dans sa pensée[40].

Parmi les grands penseurs politiques contemporains, Arendt est assurément celle pour qui, avec Leo Strauss, l'expérience des Anciens n'a cessé d'être présente. Elle a explicitement mis le concept de cité à l'épreuve de ce qu'elle a nommé le totalitarisme[41]. « Je crois, écrit-elle, que la pensée, comme telle, naît de l'expérience des événements de notre vie et doit leur demeurer liée comme aux seuls repères auxquels elle puisse s'attacher.[42] » Pour elle, l'événement repère ou l'acte naissance de sa pensée politique a été l'incendie du Reichstag, le 27 février 1933. De ce jour, la *polis* a été, non pas un modèle, ni un recours unique, mais une référence privilégiée et constamment méditée, à côté des Révolutions américaine et française, mais aussi des Soviets de 1917 et des Conseils hongrois de 1956. Elle représente la première apparition de ce « trésor perdu », évoqué au début de *La Crise de la culture*, que les hommes de la Résistance européenne ont, à leur tour, aperçu quelques instants[43].

La cité grecque inscrit, en effet, le lieu et le moment où a surgi ce *politique* dont les temps modernes ont vécu, avec le *totalitarisme*, cette forme radicalement nouvelle de domination, l'engloutissement. La *polis* était justement tout ce que le totalitarisme n'est pas, le positif de ce négatif. Prenant appui sur les définitions d'Aristote, elle la voit comme mise en commun des paroles et des actes, « aménagement d'un espace public où, à distance de leurs affaires privées propres à l'enceinte de l'*oikos*, les hommes se reconnaissent comme égaux, discutent et décident en commun »[44]. Cet espace est la condition d'un monde commun. Aussi l'*Oraison funèbre*, prononcée par Périclès, véritable pivot des considérations sur la démocratie athénienne, figure en bonne place dans sa réflexion sur culture et politique. « Nous aimons la beauté à l'intérieur des limites du jugement politique, et nous philosophons sans le vice barbare de la mollesse.[45] » Telle est la traduction pour laquelle elle opte de cette phrase difficile à rendre et peut-être d'abord à comprendre. Sa traduction vise à convaincre que les notions employées sont de part en part politiques et à rendre ainsi manifeste que la beauté et la sagesse pouvaient être aimées « seulement à l'intérieur des limites posées par l'institution de la *polis* »[46]. Mais à l'homme moderne, privé de monde commun désormais, ne reste que la langue, où « ce qui est passé a son assise indéracinable », le mot *politique* donc, et, « au fond de la mer », la *polis* grecque. Et une cité moderne à tenter de rebâtir.

Ce même texte est médité par Cornelius Castoriadis, qui y voit « le plus grand monument de la pensée politique » qu'il lui ait été donné de lire. L'interprétation à laquelle il arrive de la même phrase diffère de celle d'Arendt. « Périclès ne dit pas : nous aimons les belles choses (et les plaçons dans les musées) ; nous aimons la sagesse (et payons des professeurs ou achetons des livres). Il dit : nous sommes dans et par l'amour de la beauté et de la sagesse et l'activité que suscite cet amour ; nous vivons par, avec, et à travers elles – mais en fuyant les extravagances de la mollesse.[47] » *Par, avec et à travers*, il s'agit d'action politique et de mode d'être, et en aucun cas de consommation culturelle.

Venu du trotskisme, ayant quitté la Grèce après la tentative de coup d'État stalinien de 1944 à Athènes, il fonde, en 1949, avec Claude Lefort, le groupe Socialisme ou Barbarie. S'engageant dès lors dans une critique complète de l'expérience de la révolution russe, il cessera d'être marxiste pour défendre un projet d'autonomie individuelle et collective, qu'il se refuse à considérer comme une utopie. Il le défend comme « projet social-historique », dont la réalisation ne dépend que de « l'activité lucide des individus et des peuples »[48]. Par politique, il entend « une activité qui vise l'institution de la société comme telle », hier comme aujourd'hui[49]. C'est évidemment là que l'expérience grecque vient occuper toute sa place. Car, si la Grèce n'est pas un modèle, elle n'est pas non plus un spécimen parmi d'autres (Castoriadis s'oppose à l'ethnologisation de la Grèce), mais, répète-t-il, un « germe »[50]. « À partir du moment où s'opère cette rupture qu'est la création de la *polis*, les hommes se posent comme auteurs de leurs lois, et donc aussi comme responsables de ce qui arrive dans la cité ; dès lors la position de la collectivité devient, de façon très claire, celle-ci : il n'y a pas de source extra-sociale, divine, transcendante qui dise le droit, qui dise ce qui est bon ou pas, ce qui est juste ou pas – et dans le domaine politique, c'est de cela qu'il s'agit.[51] » Dans ce passage de l'« hérétonomie » à l'« autonomie », qui est tout à la fois collective et individuelle (on est à mille lieu des deux libertés), la cité puise la possibilité de se remettre en cause, non pas une fois pour toutes, mais de façon réglée et répétée, c'est-à-dire, précisément, de devenir démocratique. La réponse athénienne à la question de savoir ce que l'institution de la cité doit réaliser a été « la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun »[52].

Il n'y a, bien sûr, nul législateur pour Castoriadis, mais ce processus d'auto-institution, qui est l'histoire même de la cité entre le VIIIe et le Ve siècle avant J.-C. Comme Arendt, il insiste, lui aussi, sur l'instauration d'un espace public et commun : « le *dèmos* doit créer le *logos* comme discours exposé au contrôle et à la critique de tous et de soi-même et ne pouvant s'adosser à aucune autorité simplement traditionnelle »[53]. Dès lors, la question la plus difficile à laquelle la cité doive faire face est celle de son autolimitation : comment instituer les conditions de cette autolimitation ? Ce qu'Athènes n'a précisément pas su faire. Pour Castoriadis, qui mobilise la notion grecque d'*hubris*, il est clair que la démocratie athénienne s'est ruinée par sa « démesure ». Elle n'est arrivée en effet ni à s'autolimiter ni à s'universaliser. Aussi sa défaite dans la guerre du Péloponnèse n'en est que la traduction[54].

Arendt recourait à l'image du « trésor », lui utilise celle du « germe ». Par-là, il veut dire que « les Grecs n'ont jamais cessé de réfléchir à cette question : qu'est-ce que l'institution de la cité doit réaliser ? », mais aussi que ce germe pourrait germer à nouveau et qu'il dépend de notre lucidité de le faire germer.

Au parcours de Jean-Pierre Vernant convient cette phrase de Maurice Merleau-Ponty : « À l'épreuve des événements, nous faisons connaissance avec ce qui est pour nous inacceptable, et c'est cette expérience interprétée qui devient thèse et philosophie.[55] » Pour lui, écrit-il, il n'y a pas eu « une seconde d'hésitation », Pétain était « l'aboutissement de tout ce qu'il avait combattu jusque-là : la xénophobie, l'antisémitisme, la réaction »[56]. Alors pourquoi les Grecs à l'issue de la guerre pour cet encore jeune agrégé de philosophie, qui a été communiste entre 1932 et 1939 et qui connaît son Marx ? Il y a eu l'émerveillement d'un premier voyage en Grèce, un projet de thèse complémentaire sur la notion de travail chez Platon et de thèse principale sur la catégorie de valeur, le hasard aussi, sous la forme, en particulier, de ce « coup de foudre » qu'a représenté la rencontre avec Louis Gernet, la collaboration entamée avec Ignace Meyerson. Ces deux noms signifiaient des approches, des disciplines – du côté de Gernet, la linguistique et la sociologie durkheimienne, la psychologie historique avec Meyerson – et donc un rapport aux Grecs qui, d'emblée, travaillait sur la distance historique.

Dans la suite de Gernet, le questionnaire savant de Vernant s'organise également autour de la question du passage, mais d'abord appréhendé dans

toute sa dimension de « mutation décisive ». Tel est l'objet de son premier livre, *Les Origines de la pensée grecque*. Publié en 1962, il est dédié à Gernet. L'objectif était de « dresser l'acte de naissance de la Raison grecque » et de l'« avènement » de la philosophie, en en repérant les conditions de possibilité. Comment la raison s'est-elle « dégagée » d'une mentalité religieuse ? Que « doit »-elle au mythe et comment l'a-t-elle « dépassé » ? L'accent est bien mis sur ce qui sépare et différencie. Si la question n'est pas inédite, elle mérite d'être reprise, au moment où le déchiffrement du linéaire B mycénien vient de faire reculer de plus d'un demi-millénaire la date des premiers textes en grec. Aussi est-ce désormais sur cet arrière-plan des palais mycénien, suivis par l'effacement de la royauté, que vient se détacher d'autant plus nettement, entre VIIIe et VIIe siècle, ce « nouveau départ » d'une Grèce qui jette les « fondements de la polis »[57]. Le passage est conçu comme un nouveau départ.

Par opposition aux pratiques du pouvoir monarchique, qui s'enferme dans son palais et cultive le secret, Vernant dresse alors, dans les pages suivantes, le modèle de la cité, « son » modèle, que beaucoup adopteront (ou dans lequel beaucoup se reconnaîtront ensuite). Marqué par la prééminence de la parole, celle du débat contradictoire et public, la cité est fermement dessinée comme un espace circulaire, où tous les ayants droit sont en position de parité par rapport à un centre, lieu vide et inappropriable du pouvoir. Là, chacun ne peut se contenter de se draper dans son autorité, mais doit rendre régulièrement des comptes. Un tel modèle est proche, on le voit désormais, de la *polis* d'Arendt, proche aussi de celle de Castoriadis, en particulier, par le même accent mis sur le partage d'un espace commun et sur la valeur de la parole publique[58].

Cherchant à articuler cité et raison (sans peut-être qu'on voie si la raison est proprement « fille » de la cité ou si raison et cité sont d'emblée indissociables), les analyses de Vernant visaient aussi, précise-t-il aujourd'hui, à « renverser le dogmatisme et le mode de pensée qui régnaient alors au Parti communiste », en montrant « qu'il ne peut y avoir de vérité en aucun domaine s'il n'y a pas de débat public contradictoire, si la discussion n'est pas entièrement libre et ouverte »[59]. Un voyage effectué, en 1960, en URSS l'avait définitivement éclairé sur ce qu'il en était d'une société socialiste. Il y avait là une visée au présent de ce regard politique projeté sur les Grecs d'autrefois. Ils n'étaient pas transformés pour autant en modèle, mais ils étaient là, au moins, comme un signe indiquant qu'une autre

politique, une autre acception du politique était concevable, avait été possible, pouvait l'être.

Pour désigner cette expérience grecque, Vernant ne parle ni de « trésor perdu », ni même de « germe », mais il recourt, avec discrétion, à un mot, qu'il emprunte à un poète, celui d'arrière-pays. « Comme Yves Bonnefoy parle d'un arrière-pays, présent au sein même des paysages du monde dans lequel nous vivons, j'ai indiqué que, pour ceux qui s'engageaient à fond, il y avait une arrière-vie ou un au-dessus de la vie qui donnait son sens à leur engagement. Bien entendu un fonds de valeurs sociales et politiques communes cimentait notre solidarité de combat. Il régnait de l'amitié entre les groupes de gens que nous constituions.[60] » Je me demande si la cité de Vernant ne relève pas, en partie, de cet arrière-pays, qui avait nom camaraderie et qui, arrière-vie ou au-dessus de la vie, donnait sens à leur engagement ? Ni utopie proprement ni construction nostalgique, cette cité portait, malgré tout, l'idée d'un monde qui, sorti de la Royauté ou des tyrannies de l'Un, devrait pouvoir, comme dans la Grèce du VIIIe siècle, connaître un « nouveau départ ». Dans cette cité, qui conjoignait politisation et distance, d'autres ensuite, plus jeunes, après 1968 notamment, se sont reconnus ou plutôt, soyons à la fois plus vague et plus précis, ont reconnu quelque chose qui leur faisait signe. Comme un arrière-pays, peut-être, où le politique pourrait s'entendre autrement. Mais, aussi et en même temps, une Grèce autre, en consonance avec les propositions de l'anthropologie : avec *Tristes Tropiques* comme avec les *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss.

De fait, toujours attentive à marquer l'altérité des Grecs, l'enquête de Vernant s'est largement employée à dresser un inventaire des différences dans les modes d'être au monde, à la société, à soi de cet « homme grec », dont, depuis *Mythe et pensée chez les Grecs*, il a entrepris de faire l'histoire intérieure, en partant des enseignements d'Ignace Meyerson, à qui le livre est dédié[61]. Mais il n'a jamais suggéré qu'altérité devait s'entendre comme un voyage sans retour vers une étrangeté complète ou à la poursuite interminable de Grecs tels qu'en eux-mêmes. Si les œuvres qu'a créées la Grèce ancienne sont assez différentes pour nous « dépayser » de nous-mêmes, elles ne sont pas si lointaines que nous ne puissions plus entrer en communication avec elles. Si bien que, pour finir, la « silhouette » que dessinent ses études n'est pas « le Grec, tel qu'il fut en lui-même », mais « le Grec et nous »[62]. « En nous embarquant, précisait-il dans sa leçon

inaugurale au Collège de France, vers une Antiquité dont les derniers liens avec nous semblent se dénouer sous nos yeux, en cherchant à comprendre du dedans et du dehors, par la comparaison, une religion morte, c'est bien sur nous-mêmes qu'à la façon d'un anthropologue, finalement, nous nous interrogeons.[63] » Aussi ces allers et retours d'eux à nous sont, au total, un moyen de nous mettre à distance de nous-mêmes.

Quand Vernant écrit « à la façon d'un anthropologue » avait-il en tête les remarques finales de Claude Lévi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, sur la place de l'ethnologue et le pourquoi de l'ethnologie ? « Si les hommes ne se sont jamais attaqués qu'à une besogne, écrit-il, qui est de faire une société vivable, les forces qui ont animé nos lointains ancêtres sont aussi présentes en nous. Rien n'est joué ; nous pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut être refait : "l'âge d'or, qu'une aveugle superstition avait placé derrière [ou devant] nous, est *en nous*". La fraternité humaine acquiert un sens concret en nous présentant dans la plus pauvre tribu, notre image confirmée et une expérience dont, jointe à tant d'autres, nous pouvons assimiler les leçons.[64] » Quittant l'ancien monde et sa « civilisation claquemurée », Lévi-Strauss s'était embarqué, en 1935, vers les Sauvages du Nouveau Monde. Sans quitter l'Ancien monde et au sortir de la guerre, Vernant s'est « embarqué » vers des Grecs en passe de redevenir nouveaux, puisque les mettre à distance était aussi la façon de les rendre audibles une nouvelle fois, dans et par cette distance même, et d'interroger dans toute sa force ce « nouveau départ » qu'avait été la cité grecque. L'un a conscience de racheter et d'élargir l'humanisme de la Renaissance, en attestant de l'égale humanité de tous et de chacun, l'autre, laissant au bord du chemin l'humanisme des humanités (qui n'était pas ressorti particulièrement grandi de la guerre, n'avait-il pas vu un Jérôme Carcopino, par exemple, brillant professeur d'histoire romaine, aux avant-postes de l'État français ?), fraye une route vers une cité démocratique où la politique s'entend autrement.

Le choix des Sauvages et le choix des Grecs peuvent apparaître, finalement, comme deux façons de répondre à l'expérience des « sombres temps », qui sont moins opposées que symétriques, deux voyages, avec chacun sa logique, son histoire, ses moyens et ses objectifs, mais, au total, complémentaires pour deux agrégés de philosophie qui ne devinrent pas des philosophes professionnels. Le premier part vers l'autre, vers ces sociétés les plus démunies et méprisées, poussé par la volonté de racheter un humanisme qui a failli gravement, au XVI^e^ siècle sûrement, mais aussi, de

façon radicale, tout récemment encore ; le second se lance vers le plus proche en apparence, la « patrie » grecque et les origines de la raison occidentale (qui a non moins failli), pour interroger ce qui s'était joué dans les débuts. Façon de questionner un humanisme trop ressassé – celui de l'« anémique déesse » et du « monde claquemuré » qu'avait voulu quitter Lévi-Strauss –, et, peut-être, de contribuer à le renouveler. Par-delà ces deux gestes, qui sont indissolublement politiques et intellectuels, Lévi-Strauss et Vernant ont proposé des Sauvages et des Grecs « bons à penser ». Il ne s'agit ni d'exotisme ni de modèles qui seraient à imiter, mais de modèles théoriques, à penser et pour penser, pour « dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs ». Ces Grecs et ces Sauvages offraient, en tout cas, aux Modernes une opportunité de ne pas en rester au seul vis-à-vis avec eux-mêmes dans l'oubli impossible et espéré de ce qui venait de se passer.

Jean-Pierre Vernant, un homme de parole

Né le 4 janvier 1914 à Provins, mort à Paris le 9 janvier 2007, Jean-Pierre Vernant n'a pas connu son père[65]. Celui-ci a été tué en 1915 sur La Somme. De lui je n'ai, écrit-il, que « cette espèce d'image qu'on m'en a donnée : quelqu'un qui était plus qu'un homme de gauche, un socialiste qui s'est engagé volontaire dans l'infanterie comme deuxième classe dès que la guerre a été déclarée »[66]. Il n'en dira pas plus, mais cela suffit pour souligner que le cours de sa jeune vie a été d'emblée et durablement marqué par la Grande Guerre. Il n'est donc pas fortuit que le centenaire de l'événement 1914 soit aussi celui de sa naissance. Tout commence là. Même s'il n'y a rien eu dans son éducation qui ressemblât à un culte des morts ou de la guerre ou, en sens inverse, à un pacifisme appuyé. Tout commence là ne signifie évidemment pas que tout s'explique par là.

Ce bref volume est la transcription d'un entretien accordé en 1992 et destiné à constituer, sous forme d'une vidéothèque, des archives du Collège de France. Vernant inaugurait la série. On peut le lire comme une introduction à Vernant « l'homme et l'œuvre ». Le titre que je lui ai donné est à la fois exact et trompeur. Exact : Vernant est bien passé « de la Résistance à la Grèce » ; exact selon la chronologie, puisqu'il n'aborde véritablement la Grèce qu'en 1948, quand il entre au CNRS, soit à trente-

quatre ans ; mais il deviendrait trompeur s'il laissait entendre qu'existait un chemin tout tracé, menant de l'une à l'autre. Il n'en est évidemment rien. Sur ce qu'il est convenu d'appeler « itinéraire » ou « parcours », il s'est d'ailleurs clairement expliqué : « On avance avec le temps, mieux vaudrait dire : on est déplacé, non d'un bloc mais par morceaux, pour se retrouver au terme là où on ne croyait pas devoir aller, ailleurs dans son chez soi, autre dans sa façon de demeurer le même.[67] »

« Autre dans sa façon de demeurer le même », la formule rend bien compte, je crois, de son parcours. Après son père qu'il n'a pas connu, il a perdu sa mère quand il était tout jeune encore. Aussi son enfance est-elle placée « sous le signe des frères et des cousins » : « de ce groupe dans lequel j'étais le plus jeune, écrit-il, mais où nous mettions tout en commun sur un plan d'égalité. Plus tard, au lycée, j'ai vécu de la même façon mon expérience scolaire à travers des cercles de copains qui s'élargissaient »[68].

« Copains », « mise en commun », « égalité » : voilà trois termes cardinaux autour desquels une bonne part de la vie politique et intellectuelle de Vernant va s'ordonner au cours des décennies suivantes[69]. Ils valent pour l'espace privé comme pour l'espace public, et l'amitié *(philia),* est ce qui les relie. Ne dit-on pas qu'entre amis, tout est commun[70] ? Il y eut, en effet, les copains du Quartier latin, ceux et celles des engagements antifascistes d'avant-guerre, alors que les ligues tenaient le haut du pavé ; il y eut les copains du parti communiste (auquel il adhère en 1932), puis, intensément, ceux des années de la Résistance à Toulouse, dans la fraternité desquels on risquait l'essentiel. Après la guerre, ceux (ce sont en partie les mêmes) des luttes contre la direction du PCF, dénommés par cette dernière les « termites ». Ceux encore des combats anticolonialistes (contre la guerre d'Algérie), ceux des engagements en faveur des dissidents soviétiques. De ce temps des copains, plusieurs figures l'ont accompagné : Lucie Aubrac, par exemple, ou Victor Leduc, dont il a tracé un très beau portrait à l'occasion de sa mort en 1993, sous le titre « Portrait d'un militant ». « Être bâti intérieurement en militant, note-t-il, c'est penser et agir d'instinct avec les autres, par et pour les autres : en compagnie toujours. C'est aussi vivre son présent, si dur, si décevant soit-il, en projet d'avenir.[71] »

Mais de nouveaux cercles vont aussi se former. L'agrégé de philosophie qui, de 1937 à 1945, a eu des occupations tout autres – « troufion », résistant, chef de l'Armée secrète pour Toulouse et la Haute-Garonne –, décide de se faire helléniste. Mais, en devenant un chercheur, il va déployer

une autre façon de demeurer le même, c'est-à-dire fidèle aux valeurs qui ont forgé son rapport au monde et aux autres. Si les premières années sont celles d'un travail solitaire, consistant à lire en bibliothèque tout ce qu'il pouvait, à absorber « comme une éponge », il découvre la sociabilité particulière du « séminaire » : celui de ses deux maîtres, Ignace Meyerson et Louis Gernet, qu'il suit avec plus que de l'assiduité. S'ils lui ont beaucoup apporté, il leur a aussi rendu beaucoup. Ils sont alors l'un et l'autre directeurs d'études à la VI[e] section de l'École pratique des hautes études, fondée et dirigée encore par Lucien Febvre. À partir de 1958, élu lui-même directeur d'études, Vernant donne un séminaire, auquel vont bientôt participer Marcel Detienne et Pierre Vidal-Naquet. Ce lieu de parole va être l'amorce d'un groupe, d'une équipe, de ce qui allait devenir, en 1964, le Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes, dont il a été le fondateur et longtemps le directeur. La première raison d'être de ce groupe, d'abord informel, était l'« exigence de comparaison ». Aussi réunissait-il des spécialistes de différents domaines et, au tout début, Vernant était même le seul helléniste : il « en faisait fonction », la formule combine humour et modestie[72]. Une remarque à propos de Charles Malamoud, le grand indianiste ami, rend bien compte de cet état d'esprit comparatiste : Malamoud, dit-il, lui faisait comprendre les choses grecques parce qu'il disait des choses indiennes. Recevant, vingt ans plus tard, la médaille d'or du CNRS, la plus haute récompense en matière de recherche, Vernant livrait cette confidence : « Ni mon œuvre propre, ni ma vie, ni ma personne ne peuvent être séparées de l'équipe. J'ai été continûment porté par le travail et les recherches de tous ceux que, moi aussi peut-être, du même élan, j'entraînais.[73] »

De cette façon de « porter » et « d'être porté » découle un style de vie, d'engagements, de travail, de parole et aussi d'écriture : soit une éthique de la relation sociale et du travail intellectuel. L'entretien en donne un bon aperçu. Ce pourrait être un entretien de plus, un après beaucoup d'autres. Mais, dès les premiers mots, dès la première image où l'on découvre dans le cadre familier de son bureau de Sèvres cet homme de 75 ans, un petit cigare à la main, il est là, je veux dire il est complètement présent, jouant le jeu. Il se prête à ce retour sur son parcours, mais il le fait à sa façon, à la fois familière et retenue, directe, engagée physiquement (un peu penché vers son interlocuteur), mais jamais triviale. Vernant, tous ceux qui l'ont connu le savent, c'était une présence. Quand il était au milieu d'un groupe, qu'il

s'agisse d'un colloque, d'un séminaire, d'une réunion politique, mais tout autant d'un dîner entre amis ou même d'une partie de volley-ball sur la plage, il était là. Ce qui ne signifie nullement qu'il cherchait à monopoliser l'attention ou le crachoir, mais ce groupe, institutionnel ou occasionnel, comptait sur lui. Ce qui ne signifie pas davantage qu'il s'en remettait à lui, car les valeurs de mise en commun et d'égalité ne disparaissaient pas. Simplement, il était présent : il ne pouvait ni ne voulait se dérober, c'était ainsi ; et ce fut vrai jusqu'au bout.

Il ne s'est pas dérobé, quand, trois mois avant sa mort, il est venu parler une fois encore de son vieux copain Victor Leduc, dont les mémoires, *Les Tribulations d'un idéologue,* venaient d'être réédités. Comme il ne s'est pas dérobé, quand quelques semaines à peine avant sa fin et épuisé, il a tenu à honorer son dernier engagement en venant parler une ultime fois d'Ulysse, son Ulysse, aux élèves du lycée Le Corbusier à Aubervilliers[74]. Une dernière fois, il a fait le prof, mais à sa façon, comme il avait commencé de le faire, à l'automne 1940, au lycée Pierre-de-Fermat à Toulouse, où il venait d'être nommé. Il rappelle, dans le texte qui suit, les péripéties de son arrivée, et ce qu'a pu représenter le fait de se retrouver, du jour au lendemain, professeur de philosophie face à une classe d'hypokhâgne, alors qu'il n'avait jamais enseigné, pas ouvert un bouquin depuis 1937, et qu'il était arrivé à Toulouse sans rien : sans livres et sans la moindre note. Et que, bientôt, la Résistance allait occuper une part grandissante de son temps. Il lui a fallu improviser et trouver la façon d'être véritablement professeur, sans renoncer pour autant à ses valeurs fondatrices, et alors que les circonstances étaient tout sauf normales. Le récit de sa visite à Georges Canguilhem, qu'il remplaçait au lycée, mais sans que ce dernier en eût été averti, ne manque pas de drôlerie.

Au cours de cet échange, il répond aux questions, souvent factuelles, mais ne s'interdit pas d'aller là où il veut, avec le souci de faire comprendre que rien n'est simple, qu'il s'agisse du mythe en Grèce ou de l'adhésion au Parti communiste. Comment a-t-on pu adhérer au PCF ? Comment a-t-on pu croire en l'URSS et pleurer à la mort de Staline ? Pour les jeunes d'aujourd'hui (et même certains moins jeunes), c'est devenu proprement incompréhensible. Vernant introduit une utile distinction entre l'adhésion des intellectuels avant-guerre, qui était avant tout politique et dont le fondement était l'antifascisme – ce fut son cas – et celle des années d'après-guerre, dont le ressort fut plus idéologique. Être communiste, pour les

premiers, c'était penser que l'on « entrait dans une période d'affrontements décisifs contre les forces du mal »[75]. Souvent de formation chrétienne, les adhérents des années 1945-1950, bien plus nombreux, trouvaient dans le parti « une base solide, une vérité tout à fait sûre, et le moyen de liquider un certain nombre de choses qu'ils portaient en eux et dont ils estimaient devoir se débarrasser »[76]. Pour les premiers, inscrits plutôt dans la tradition des Lumières, de l'anticléricalisme, l'adhésion n'empêchait pas la discussion, les désaccords, et même l'humour. Quand a été dénoncé en URSS le culte de la personnalité, Vernant se plaisait à dire : « En URSS, ils ont le culte de la personnalité ; en France, nous avons le culte, mais pas la personnalité ![77] » Mais, dans le même temps, n'en demeurait pas moins que les communistes avaient été les adversaires conséquents et organisés des fascistes (au moins jusqu'au pacte germano-soviétique) et que l'URSS représentait le socialisme réalisé. « Nous étions une sorte de groupe de type millénariste, avec tout ce que cela implique comme foi, avec ceci de plus que les temps nouveaux étaient déjà là.[78] »

Vivre selon l'ordre des copains et dans leur orbe pose une question majeure à laquelle Vernant s'est trouvé directement confronté et sur laquelle il a, jusque dans son travail d'helléniste, médité : celle de l'autorité. Comment concilier égalité et autorité ? Démocratie et exercice du pouvoir ? D'où ce modèle de la cité grecque comme cercle des égaux avec, déposé au centre, le pouvoir, qui est en principe inappropriable. Comment, s'interroge-t-il, « entre amis, quand tout est commun, différents niveaux de responsabilités peuvent-ils se distinguer ? » Et il pense, bien sûr, à la Résistance. Comment se fait-il que certains (comme lui) aient eu d'emblée des fonctions de dirigeants, tandis que d'autres acceptaient d'obéir (et de risquer leur peau), alors même que les premiers ne tenaient leur titre de commandement d'aucune institution ? Si certains ont pu jouer un rôle de direction, estime-t-il, c'est parce qu'il s'agissait, au départ au moins, de « groupes d'amis » qui, ayant « le sentiment d'être les égaux de leurs dirigeants, pouvaient accepter de les voir jouer ce rôle ». Quant aux premiers, les dirigeants, il leur fallait accepter cette double exigence : « avoir à la fois une position de dirigeant et des rapports d'égalité »[79].

Après la guerre, les enjeux changent. Il ne s'agit plus de la direction de l'Armée secrète, mais de militantisme politique, du rôle de l'intellectuel dans les débats de son temps, de la direction d'une équipe de recherche, de l'élaboration d'une œuvre. Mais la double exigence persiste. C'est ainsi, de

cette façon profondément non conventionnelle, que vont s'établir son autorité intellectuelle et le rayonnement de ce qui a pu être nommé un temps « la Grèce à la française ». Dans un texte qu'il lui a consacré, Pierre Pachet évoque avec beaucoup de justesse sa présence alors que se réunissait, à la fin des années 1970, le comité Kouznetsov, qui tentait de mobiliser l'opinion publique pour obtenir la libération de Fiodorov et de Mourjenko. À un moment où les juifs ne pouvaient en aucun cas quitter l'URSS, Kouznetsov, avec un petit groupe, avait formé le projet de voler un avion pour franchir la frontière. Ils savaient leurs chances de réussite nulles, mais ils voulaient attirer l'attention. De fait, ils furent arrêtés et condamnés. C'était en 1970. Les années passant, tous les condamnés juifs du procès reçurent, comme grâce, la liberté et l'exil. Seuls Fiodorov et Mourjenko, qui n'étaient pas juifs, mais qui s'étaient associés à des juifs, restèrent internés. D'où la constitution de ce comité, auquel Pachet et sa femme participaient. Voici comment Vernant lui apparaît : « Regard clair et droit, un corps puissant et solide, une voix chaleureuse, mais sobre, sans excès. Il écoutait attentivement les autres dans les discussions […] puis il intervenait pour résumer ce qu'il avait entendu, l'éclairer d'une mystérieuse clarté, un peu magique, irrésistible, dont il avait le talent, et qu'il dispensait modestement, si bien qu'on disait alors : “Oui, c'est exactement ça”. » Et ceci encore, qui va plus loin et nous ramène vers la triade fondatrice : « Il donnait l'impression que, pour lui, il n'y avait pas d'instance supérieure à respecter : ce qui était en jeu se trouvait là, entre nous, à partir du moment où nous avions décidé de prendre cette cause en main, de la faire nôtre.[80] » Le groupe, le cercle des égaux prend en main les affaires communes.

Sa manière de prendre la parole et d'en user traduit une autorité qui se construit dans le cours même de l'interlocution, dans et par l'échange d'arguments qu'il convient à un moment de relier et de nouer ensemble. Cette autorité repose aussi sur la position qu'il se voit occuper : non pas au centre, mais « au carrefour » : il est « posté au carrefour », ou il est un « poste- frontière »[81]. N'a-t-il pas choisi d'intituler son dernier livre, paru en 2004, *La Traversée des frontières* ? Il est communiste, mais s'engage dans la Résistance non communiste ; il est communiste, mais il milite dans l'opposition ; il se fait helléniste, mais se réclame de la psychologie historique de Meyerson ; son intérêt premier est la politique, mais il devient un spécialiste de la religion grecque ; il est un rationaliste de toujours, interroge d'abord l'avènement de la pensée rationnelle en Grèce, mais il

consacre, avec Marcel Detienne, un livre à la *métis*, cette forme d'intelligence rusée, dont ils mettent au jour la présence insistante et, pour une part, refoulée dans l'histoire longue de la pensée et de la culture grecques ; il s'arrête sur le mythe, soucieux du passage du mythe à la raison, mais il se fait de plus en plus attentif à cette « logique de l'ambigu », logique non aristotélicienne de l'« opposition complémentaire », qui structure le discours mythique.

De la Résistance à la Grèce, oui. Mais, au moment où, réunissant un large choix de ses écrits, il cherche un titre qui rende compte au plus juste de son parcours, il opte pour *Mythe* et *Politique,* en les reliant par la préposition « entre » : *Entre mythe et politique.* Il ne se voit pas comme étant passé de la Résistance à la Grèce, de l'une à l'autre, mais comme ayant, pour finir, toujours circulé *entre* la politique et le mythe. Entre la politique moderne et la politique ancienne, mais aussi entre le mythe ancien et la part mythique de la politique moderne, qu'on la nomme illusion ou utopie. Car, non seulement chacun des deux termes se dédouble mais des échanges s'opèrent entre eux. Si l'un vient un temps au premier plan, les autres, passés au second plan, n'en demeurent pas moins présents et actifs. Vernant se poste justement au carrefour et suit les passages, les interférences, les recoupements. C'est là qu'il est à son affaire. Et s'il travaille à se faire grec, de plus en plus, le Résistant ne s'efface pas, je veux dire l'homme des « copains », du « commun » et de l'« égalité », et les Grecs sont le bon terrain pour pousser plus avant sa réflexion sur ces questions.

Dans son premier livre, *Les Origines de la pensée grecque*, l'objectif était de « dresser l'acte de naissance de la Raison grecque », en en repérant les conditions d'émergence[82]. Comment la raison s'était-elle « dégagée » d'une mentalité religieuse ? Que « devait-elle » au mythe et comment l'avait-elle « dépassé » ? Par opposition aux pratiques du pouvoir monarchique, qui s'enferme dans son palais et cultive le secret, Vernant traçait le modèle d'une cité marquée par la prééminence de la parole : celle du débat contradictoire et public, et où les responsables sont soumis à la reddition de comptes. Mais, en cherchant comment s'articulaient cité et raison, il poursuivait en même temps une autre visée, du côté de la politique moderne cette fois. Il entendait, en effet, mettre en question le « dogmatisme et le mode de pensée qui régnaient alors au Parti communiste », en montrant qu'« il ne peut y avoir de vérité en aucun domaine s'il n'y a pas de débat public contradictoire, si la discussion n'est pas entièrement libre et ouverte »[83]. En

outre, un voyage effectué, en 1960, en URSS avait achevé de l'éclairer sur ce qu'il en était d'une société socialiste. Politique ancienne, politique moderne, sans se confondre en rien, gagnent quelque chose, en termes d'intelligibilité, par ce double éclairage que peut apporter l'homme du carrefour. Les Grecs n'étaient pas transformés pour autant en modèle, mais ils signifiaient, à tout le moins, qu'une autre politique, une autre acception de la politique était concevable, avait été possible, pouvait l'être[84].

Quand il s'interroge sur l'« homme grec », dans sa différence avec l'« homme moderne » (celui des droits de l'homme et de la liberté des Modernes), il s'attache à montrer à quel point, en Grèce, « l'identité de chacun se révèle dans le commerce avec l'autre, par le croisement des regards et l'échange des paroles »[85]. Si bien que l'expérience de soi du sujet n'est pas « orientée vers le dedans », l'introspection, mais « vers le dehors ». « Sa conscience de soi n'est pas réflexive, elle n'est pas repli sur soi, travail sur soi, élaboration d'un monde intime, complexe et secret, le monde du Je. Elle est existentielle. Comme le dit Bernard Groethuysen, la conscience de soi est pour le Grec appréhension d'un Il, pas d'un Je.[86] » Se faire grec, c'est comprendre toujours mieux ce style singulier d'être-au-monde, où chacun, existant dans et par le regard d'autrui, se trouve « engagé dans le social comme il l'est dans le cosmos ». On conçoit que le Vernant des « copains » ait développé, dans toutes ses dimensions, cette enquête de psychologie historique. C'est, en somme, sa façon à lui de revenir sur et d'enrichir considérablement la distinction fondatrice (et trop schématique), formulée par Benjamin Constant, entre la liberté des Anciens et celle des Modernes. La première est celle de la participation pleine et entière du citoyen aux affaires communes, alors que la seconde, attachée à la sphère du privé, liberté civile, implique la délégation des affaires publiques à des représentants.

On comprend peut-être mieux maintenant pourquoi Vernant, le Résistant et le Grec, a pu retracer son parcours dans des entretiens, comme il le fait ici, tout en récusant fermement toute idée d'autobiographie : il n'a pas, dit-il, la plume autobiographique. « Elle me tomberait des doigts à prétendre lui faire raconter le parcours de ma vie : comment en débrouiller les fils et à quoi bon ?[87] » Il a toujours été, si j'ose dire, un extraverti conscient et organisé. Homme de plume, il l'a été : ses textes, toujours limpides, en témoignent. Comme secrétaire de rédaction du *Journal de psychologie*, il a, sous la férule de Meyerson, rédigé plusieurs centaines de comptes rendus

d'ouvrages. Voilà qui vous apprend à lire et à écrire ! Son écriture est classique. Passé par le lycée de la III^e^ République et par l'agrégation de philosophie, il possède et maîtrise sa rhétorique qu'il met au service, non de la recherche d'effets, mais de l'analyse la plus fine et la plus éclairante possible pour son lecteur de ces logiques de l'ambiguïté à l'œuvre dans ce qui fait le tissu social et mental de la vie des hommes, de ce qu'ils pensent, imaginent, croient faire et font. Sachant bien que « ça n'est pas si simple ! », comme il le répétait souvent, et c'est bien ce « pas si simple » qu'il faut comprendre et faire comprendre. Tenir ensemble les différents fils, les relier sans les brouiller, distinguer et rapprocher les différents plans, voilà ce que l'écriture, conçue comme travail de tissage, doit viser.

Un homme de la parole, il l'a donc été. Ses qualités d'orateur ont été largement reconnues. Pour Pierre Vidal-Naquet, il était le plus grand orateur qu'il eût jamais rencontré[88]. La journaliste et écrivaine Hélène Parmelin, qui le connaissait bien, définissait ainsi son éloquence : « Il décrit avec passion, conviction, sans répétition. Il a une parole d'émotion, sans pathos. Il la vit au moment où il la dit. Il la souffre. Et il en communique le message d'action.[89] » Un homme de la parole aussi, car, posté au carrefour, il écoutait, et savait, le moment venu, non pas faire la synthèse, mais tisser ensemble ce que les uns et les autres avaient dit. Comme professeur, il cherchait la bonne distance à instaurer avec ses élèves, puis les participants à son séminaire, enfin avec les auditeurs du Collège de France. Au terme de l'échange, il s'arrête sur le statut différent de la parole, selon qu'il *fait* un séminaire à l'École des hautes études ou *donne* son cours au Collège. Dans le premier cercle, il est admis que vous ne sachiez pas, dans le second, il est postulé que vous savez. Il reconnaît aussi que les contraintes de l'enseignement au Collège l'ont poussé à écrire pour un lectorat plus large et à être plus présent dans ses textes. « Maintenant que je suis plus vieux, je me sens plus libre à l'égard de la forme traditionnelle des écrits scientifiques, je m'engage davantage et je fais passer ce que j'ai cru ressentir de l'intérieur. Ainsi, pour les *Bacchantes* [d'Euripide], j'ai “mon” Dionysos, qui n'est peut-être pas exactement celui des autres, de sorte que, d'une certaine façon, je suis présent dans ce que j'écris.[90] » Enfin, cet homme de la parole a été un homme de parole, demeuré obstinément fidèle à cette croyance initiale, selon laquelle le caractère humain de l'homme est lié à « sa participation active à une communauté d'égaux où nul ne peut exercer son pouvoir de domination sur autrui »[91].

Dans un court portrait consacré au philosophe géorgien Merab Mamardachvili, il évoque avec une telle empathie, comme de l'intérieur, celui qu'il nomme le « Socrate géorgien », qu'on ne peut s'empêcher de penser qu'il parle (un peu) de lui-même aussi. Non qu'il se prît jamais pour Socrate ! Pour Merab, la philosophie tient tout entière, rapporte-t-il, dans la formule « vivre à propos ». Aussi passe-t-elle par « la parole animée et vivante, celle qui s'épanouit à l'occasion et au moment d'une rencontre avec l'autre, quand les propos s'échangent “à propos” », alors que l'écriture fige[92]. Vernant aussi aimait ces échanges, souvent très simples, au gré des rencontres. Merab (pas plus que Socrate) n'a été un homme de l'écriture. Mais Vernant l'a été. Dans son travail d'helléniste, il a longuement réfléchi sur les effets du partage entre oralité et écriture. Plus profondément, tout au long de sa vie, il s'est posté à un autre carrefour : celui de l'oral et de l'écrit[93]. Bien évidemment, il n'a jamais cherché à mimer l'oral dans l'écrit ou à figer l'oral par l'écrit, mais, tout en les distinguant clairement, il les a pliés à l'expression de son style singulier d'être-au-monde, soit un homme de la parole et de parole.

Épilogue

Vers d'autres départs ?

Sur la fin de sa vie, Jean-Pierre Vernant disait quelquefois, dans un sourire, « “ma” Grèce ». Le goût de la propriété n'étant pas son fort, il voulait simplement désigner par cette formule la Grèce vers laquelle je suis parti avec mes questions, qui m'a amené à reformuler mon questionnaire et à forger une méthode de travail, moi qui ai toujours circulé « entre mythe et politique » : entre la politique ancienne et celle des modernes, entre le mythe ancien et la part mythique de la politique moderne. C'est le titre qu'il a retenu pour le livre qu'il publie en 1996[1]. En 1997, comme défense et illustration de la philologie, telle qu'il l'a pratiquée et enseignée, Jean Bollack rassemble, de son côté, une série d'études qu'il fait paraître sous un titre qui vaut manifeste, *La Grèce de personne*. Le titre est évidemment provocateur, polémique et en accord avec le style volontiers énigmatique de Bollack[2].

Que veut-il dire ? Qu'au terme de ce parcours critique, la Grèce, « rendue à elle-même », « ouvre aux yeux [du lecteur] une terre inconnue, Grèce de personne »[3]. De personne : d'abord, contre tous ceux qui, de Nietzsche à Heidegger, se sont imaginé avoir un accès immédiat aux pensées archaïques et aux paroles des origines, « au-delà de toute science, voire contre elle »[4]. Nous retrouvons les réflexions de Paul Ricœur sur la découverte de la Grèce archaïque et des présocratiques par les philosophes allemands. De personne, en un autre sens encore, contre toutes les projections « fallacieuses » (dont relève, entre autres, l'anthropologie historique de Vernant) et la masse des opinions « arbitraires » non discutées qui font obstacle à une saisie rigoureuse, « objectivée » de la lettre du texte et qui

conduisent à interpréter un objet, en réalité, « préformé »[5]. Plus profondément encore, cette *Grèce de personne* entend rompre drastiquement avec toutes les élucubrations, que la philologie a trop souvent cautionnées, sur le destin grec de l'Allemagne. Mais il n'a jamais envisagé une minute de renoncer à la philologie, tout au contraire, lui qui, réfugié à Bâle pendant la guerre, avait connu là le meilleur de la tradition universitaire allemande. Pour Bollack, la philologie est, en effet, un instrument unique de découverte. Concentrée sur la recherche du sens, elle ne vise pas le sens commun et connu, mais « l'inconnu, le non-dit qui se découvre, combiné à la lettre »[6]. Elle est « découverte du non-su ». Telle est, en quelques mots rapides, cette voie, exigeante et très ambitieuse, frayée par Bollack, suivie et prolongée par les élèves qu'il avait réunis autour de lui à l'Université de Lille[7].

Est-elle vraiment de personne, cette Grèce ? Évidemment pas au sens où j'ai usé de l'expression pour désigner l'image que Roy Lichtenstein nous mettait sous les yeux. Cette image d'image, au-delà de laquelle il n'y a rien. C'est même tout le contraire, puisque Bollack veut décortiquer toutes les Grèces de carte postale, triviales, convenues, savantes ou faussement savantes qui ont « occulté » le sens des textes canoniques, et ont barré l'accès à cette Grèce qu'il voudrait rendre à elle-même. Mais alors cette Grèce de personne est, pour finir, celle de quelqu'un : des Grecs eux-mêmes. Plus exactement, elle est celle des créateurs, Empédocle, Héraclite ou Sophocle, c'est-à-dire celle de leurs « projets » respectifs, saisis par l'herméneute au moment même où ils cherchaient à dire, avec les mots dont ils disposaient alors, ce que nul n'avait encore articulé. Avec et contre la tradition, qui à la fois porte et fait obstacle, le philologue se met donc au travail en vue de percevoir les « ruptures ». Elles sont le gibier de ce chasseur.

Reste une dernière question : quelle est la place du philologue lui-même dans le dispositif, comment fait-il en sorte de rendre la Grèce à elle-même ou de faire entendre la voix de ces auteurs comme elle ne l'a encore jamais été ? Faut-il qu'il soit, lui aussi, personne ou se fasse personne (comme Ulysse) ? Peut-il être la voix de personne ? Dans *Au jour le jour,* sorte de journal longtemps tenu par Bollack, on peut lire cette note : « La philologie, dans son meilleur état, est dans une double relation à la création littéraire. Elle s'en dissocie en restituant les conditions externes de la production et de la compréhension, et en se chargeant de la préservation des documents.

D'un autre côté, au contraire, elle s'identifie avec l'objet au point d'entrer dans le processus créatif, comme si elle pouvait le revivre. De l'objectivité on est passé au cœur de la subjectivité.[8] » La réponse, cette fois, est claire, limpide même. La philologie a pour objet la création littéraire, et le philologue est celui qui peut « restituer » et « s'identifier », alliant pratique de l'objectivité et exercice de la subjectivité. « Comme si » la philologie « pouvait revivre » le processus créatif. Qu'est-il donc ce « comme si », sinon une remobilisation en demi-teinte, prudente si l'on veut, savante, de la *renovatio*, de l'ancien opérateur, religieux en son fond, de la *renovatio* ? Quant à la première partie de la définition du métier de philologue, restituer et préserver, elle renvoie à la *restitutio*, l'autre opérateur auquel les Humanistes ont fait appel, conjointement à celui de la *renovatio*. La combinaison des deux est bien, nous l'avons souligné plus haut, ce qui confère son dynamisme et sa vigueur à leur manière de faire jouer le couple des Anciens et des Modernes, et de faire surgir et renaître le passé antique. Cette remarque ne vise pas à renvoyer Bollack au *Quattrocento*, mais à souligner que, pour se rapporter à ce qui n'est plus là, à l'absent, la tradition occidentale a mobilisé ces deux grands opérateurs, forgés au cours de son histoire, la *restitutio* (surtout latine) et la *renovatio* (reprise et transformée par le christianisme). En des proportions et en des acceptions qui ont bien évidemment varié, mais, de ce double opérateur, la structure au moins est demeurée présente, latente, toujours susceptible d'être réactivée.

Quand la rupture avec les Anciens est consommée, que s'installe le temps du progrès et celui de l'accélération de l'Histoire, il est clair que la *renovatio* du passé perd de sa capacité d'entraîner. Puisque ce qui compte le plus désormais est ce qui n'est pas encore. Quand, plus tard dans le XIX^e^ siècle, l'histoire, anxieuse de se présenter comme science, se définit comme la science du passé, il est non moins clair que ce sont toutes les procédures de la *restitutio* qui viennent au premier plan, mobilisent l'inventivité et confèrent la légitimité. La *restitutio* passe par l'érudition. Recherche des sources, établissement des textes, apparats critiques, développement de toutes les sciences auxiliaires, multiplication des chantiers de fouilles, en ont été autant de manifestations. Ils ont lancé le temps des grandes accumulations de données, des dictionnaires, de la division du travail, des spécialisations. Les disciplines s'installent, codifient leurs protocoles, découpent leurs territoires. Le passé n'est pas à faire renaître, mais simplement à connaître. Tel devint le *credo*.

Celui de Fustel de Coulanges, comme nous l'avons vu. Mais ce n'est pas tout, car le même Fustel étend considérablement le champ de la *restitutio*, en introduisant la comparaison (celle des Grecs et des Romains, avec l'Inde védique par le relais du « fait » indo-européen[9]). Émile Durkheim saisit parfaitement la nouveauté de la démarche et ses potentialités heuristiques. À la condition de comparer mieux et plus. La sociologie en systématise l'usage et s'emploie à le codifier, l'ethnologie prend la suite. Passée par la sociologie, la méthode comparative revient vers les études grecques, grâce, notamment, à Louis Gernet, et trouve son aboutissement (au moins institutionnel) dans la création, au Collège de France, d'une Chaire d'études comparées des religions antiques attribuée à Vernant en 1975. Il y a donc deux façons de pratiquer la *restitutio*. Pour ce qui est de l'Antiquité, la seconde (qui ne peut se passer de la première, l'érudite, pour la qualifier d'un seul mot) place les Anciens dans le monde, en les sortant complètement de la seule relation binaire eux/nous, qui est devenue obsolète depuis que s'est défait le couple des Anciens et des Modernes. En les relativisant, elle les universalise aussi. Du coup, en devenant comparable, l'expérience grecque devient aussi disponible. Les Grecs ne sont dès lors plus incomparables.

Nous sommes partis de *La Bataille d'Alexandre* qui, sous le pinceau d'Altdorfer, mettait en scène une quasi-contemporanéité entre Alexandre et Guillaume IV, le commanditaire du tableau. Elle trouvait appui dans un hors-temps eschatologique, signalé par le signe de la Croix apparaissant dans le ciel. On est dans la succession des empires : aux Perses succèdent les Grecs, qui seront, eux-mêmes, supplantés par les Romains. Mais au regard du dernier Royaume qui n'aura pas de fin, ils sont l'avant et, en ce sens, tous contemporains. Quand, trois siècles plus tard, Schlegel contemple le tableau, il sait bien que du temps, beaucoup de temps a passé depuis Alexandre et depuis Guillaume IV. Aussi assigne-t-il à la philologie le but de « réaliser en soi-même l'Antiquité de façon pratique » : « vivre de façon classique », c'est cela. La formule, avouons-le, ne va pas de soi. La philologie est l'instrument de cette réalisation. Autant dire qu'ainsi conçue, elle est bien plus qu'une technique et un savoir : elle est un choix de vie, une véritable ascèse. Car il s'agit de vivre et pas seulement de lire : de lire pour vivre, en sachant que le temps a passé, tout en cherchant à le supprimer. Dans l'appréhension du temps qui le sépare irrémédiablement des Anciens, Schlegel a pour prédécesseurs les Humanistes et leur double opération de la

renovatio et de la *restitutio*, dont la philologie est justement une reprise moderne en Allemagne et pour elle.

Des Humanistes à Schlegel, ce qui a changé, du point de vue du temps, c'est l'inégale et lente émergence du temps moderne, sur lequel Koselleck a concentré ses analyses. Au cœur du phénomène, il y a le formidable événement de la Révolution française. Du côté français s'instaure alors un rejet de toute *renovatio* des Anciens et une insistance mise sur la *restitutio*, qui est d'abord destinée à fournir des arguments savants à la fermeture de la voie de la *renovatio*. Il ne s'agit plus d'imiter, mais seulement de connaître. Cette attitude prévaut de Benjamin Constant à Fustel de Coulanges. Du côté allemand, au contraire, le rejet de la France nourrit une réactivation conjointe de la *renovatio* et de la *restitutio* en direction, au premier chef, de la Grèce. Winckelmann ouvre la marche et beaucoup le suivent.

Au fur et à mesure que le régime moderne d'historicité monte en puissance, que s'installe un temps conçu comme agent et une histoire processus, se diffuse l'évolutionnisme qui se donne comme le grand schème explicatif du développement des sociétés. Les Grecs y ont une place qu'il revient dès lors au comparatisme d'explorer, selon la leçon de Fustel, corrigée par Durkheim et reformulée par Vernant[10]. Ce fut le programme d'abord d'une psychologie historique, puis, après 1968, d'une anthropologie historique. Mais quand s'intensifie la mise en question du régime moderne (panne, éclipse ou abandon), l'évolutionnisme se trouve, lui aussi, questionné, puis récusé. *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss en donne une claire formulation, dès 1952, dans le cadre de l'Unesco. On entre dans le structuralisme et dans un comparatisme d'un nouveau type, avec des Grecs, qui, comme les Sauvages, deviennent « bons à penser »[11].

Mais « bons à penser » pour en faire quoi ? La question de la signification « utile » n'a pas tardé à se reposer. À trop les « anthropologiser », les Grecs ne risquent-ils pas de choir dans l'exotisme pur et simple ? Cornelius Castoriadis, par exemple, s'y est toujours refusé, lui qui voulait interroger l'expérience de la démocratie grecque comme un « germe »[12]. Des deux voies ouvertes dans la longue histoire de l'Occident, la *restitutio* et la *renovatio*, si la première l'a emporté au XIX^e^ et XX^e^ siècle, la seconde n'a jamais complètement disparu de notre horizon. Nous venons de le voir : elle habite le projet de la philologie. D'autant moins, est-on en droit de penser, qu'en Europe le temps moderne, celui du régime moderne d'historicité, où le futur commande, a perdu, depuis une quarantaine

d'années, la plus grande part de sa force d'entraînement. À sa place, s'est installé un présent présentiste, qui peine à se donner un autre horizon que lui-même et s'adonne volontiers à des formes renouvelées et démultipliées par l'informatique de *restitutio*.

Mais dans cette configuration il y a aussi place pour, voire un appel vers des mobilisations qui réactivent quelque chose de la figure de la *renovatio*. Révolution, révolte, utopie, idéal d'émancipation en sont autant d'expressions mobilisées ici ou là. Si nous laissons de côté les fantaisies apocalyptiques pour nous en tenir, ici, aux rapports avec le passé, se présentent toutes les propositions d'opérer des courts-circuits entre tel moment du passé et tel événement du présent. Walter Benjamin est devenu la figure éponyme de ces opérations et propositions. Michel Foucault, pour sa part, a dit et répété que la tâche du philosophe était de « diagnostiquer le présent ». Ce qui, pour lui, n'était en rien contradictoire avec un départ pour la Grèce, en vue d'une généalogie de l'homme de désir.

Que peut être aujourd'hui, pour l'antiquité, l'établissement d'un rapport au présent (mais non présentiste) ? Implicitement, au moins, la philologie de Bollack garde dans sa visée quelque chose de la *renovatio*. Avec son appel à une pratique de l'anachronisme contrôlé, Nicole Loraux a eu la perspicacité de poser, dès 1993, la question[13]. Pour ma part, c'est l'interrogation sur le temps, le nôtre, qui est venue au premier plan de mes préoccupations et m'a longtemps requis. Qui a retenu mon attention et m'a retenu aussi de partir ou de repartir vers la Grèce. Plus exactement, mes réflexions sur le vieux nom d'histoire depuis qu'Hérodote l'a lancé ont été d'emblée reliées à une interrogation sur l'histoire aujourd'hui, et donc sur nos rapports au temps, qui étaient en train de se transformer, de basculer du futurisme au présentisme. À d'autres, plus jeunes, d'emprunter ces voies ou, plus probablement et mieux, d'en frayer d'autres, les leurs, pour partir, à leur tour, vers la Grèce : une fois et plusieurs fois[14]. Pour qu'elle ne devienne pas la Grèce de plus personne : absente, mais cette fois d'une absence qui s'ignorerait, qui ne s'éprouverait plus comme telle : irrémédiable. Une Grèce numérisée, reconstituée, accessible à tout instant en 3D, inutile et morte. Souhaitons longue vie à Winckelmann !

CAHIER PHOTOS

© Art Agnellus Pictures Library / Bridgeman Images

Portrait de Winckelmann, Angelika Kauffmann, Kunsthaus, Zürich, peint en 1764, l'année même de la parution de l'*Histoire de l'Art*. Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) réside à Rome depuis 1755, ce lieu qu'il a longtemps désiré rejoindre et où, pour lui, « toute l'Antiquité se rassemble ». La plume à la main, un livre ouvert reposant sur un bas-relief où sont figurées les trois Grâces, Winckelmann semble regarder au loin cette Grèce absente, vers laquelle il n'a cessé de vouloir partir. À Rome, il « découvrit, tel un nouveau Colomb, un pays longtemps pressenti, interprété et discuté, on peut même dire un pays connu jadis, puis à nouveau oublié » (Goethe, *Esquisse d'un portrait de Winckelmann*).

© Bridgeman Images

La Bataille d'Alexandre, 1529, Albrecht Altdorfer, Alte Pinakothek, Munich.
Pour décorer un nouveau pavillon, le duc de Bavière Guillaume IV passa commande d'un cycle de tableaux dépeignant les hauts faits d'hommes illustres de l'Histoire. La victoire d'Alexandre sur Darius à la bataille d'Issos, en 333 avant J.-C., en faisait partie. Victoire terrestre, ouvrant l'époque hellénistique, Altdorfer la voit à la fois comme une bataille de « son temps » (les Perses sont des Turcs et Alexandre est un chevalier), et « hors du temps », en lui conférant aussi une portée cosmique et eschatologique (voir le détail ci-contre).
En 1800, Napoléon, pour qui Alexandre était un modèle, rapporta le tableau et le plaça dans sa salle de bains du château de Saint-Cloud. Ainsi, il pouvait penser, chaque matin, à devenir Alexandre !

© Bridgeman Images

Dans la partie supérieure du tableau, s'opposent la lumière (avec les rayons du soleil couchant) et les ténèbres (avec la lune, en haut à gauche), le Bien et le Mal. Sur la mer, dans un halo de lumière vive, se détache un navire, dont le mât figure nettement une croix.

Création Studio Parmentier

© Estate of Roy Lichtenstein New York/ADAGP, Paris, 2015 – Distr. Scala / Georges de la Tour/ADAGP

Le Temple d'Apollon, Roy Lichtenstein, 1964.
Fondation Roy Lichtenstein, New York.
L'artiste est parti d'une carte postale en noir et blanc du temple de Corinthe. Mais, « à travers la forme schématique du Temple d'Apollon, ce sont toutes les ruines classiques qui sont représentées » (M. Makarius). Cette image, pour autant, n'opère pas comme une invitation à partir pour la Grèce, elle est davantage une provocation à nous interroger sur notre rapport à l'objet-Grèce. Qu'est donc cette Grèce stylisée à l'extrême et désertée : cette Grèce de carte postale ?

TABLE

Préface
Ouverture
1 - Le double destin des études classiques
2 - D'où vient l'histoire ?
3 - L'endurance du Barbare
4 - Partir pour la Grèce
5 - Une Grèce « à la française »
I. De Fustel de Coulanges à Émile Durkheim
6 - Une Grèce « à la française »
II. D'Émile Durkheim à Jean-Pierre Vernant
Épilogue - Vers d'autres départs ?
Cahier photos

Flammarion

Notes

1. Plutarque, *Vie de Thésée,* 1,5 ; *Vie de Romulus,* 1,1.

▲ Retour au texte

2. Voir, notamment : Plutarque, *Vies parallèles*, édition publiée sous la direction de F. Hartog, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 9-49. Sur Poe, voir ce qu'écrit Baudelaire dans sa « Notice sur la vie et les ouvrages de Poe » (Edgar Allan Poe, *Œuvres en prose,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 1008). S'il loue le rythme et les rimes sonores de ce poème, il prononce aussi le mot de pastiche.

▲ Retour au texte

3. F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne,* Paris, Gallimard, 1996, p. 26-28.

▲ Retour au texte

4. Polybe, *Histoires,* I, 4, 1-4.

▲ Retour au texte

5. Ernst Osterkamp, « *Latium und Hellas*, Wilhelm von Humboldt et l'Antiquité classique », dans *Les Frères Humboldt. L'Europe de l'Esprit,* sous la direction de B. Savoy et D. Blankenstein, Paris, PSL Research University, 2014, p. 58 ; Jean Quillien, *G. de Humboldt et la Grèce. Modèle et Histoire,* Lille, Presses universitaires de Lille, 1983.

▲ Retour au texte

6. Cité par Osterkamp, « *Latium und Hellas* », *op. cit.,* p. 66.

▲ Retour au texte

7. Anthony Andurand, *Le Mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 79.

▲ Retour au texte

8. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages,* Paris, Le Seuil, « Points », 2008, p. 108-109. Elisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art,* Paris, PUF, 2000, p. 83-94.

▲ Retour au texte

9. Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *Écrits politiques,* textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, p. 589-619, et *infra*, p. 61, 204-205.

▲ Retour au texte

10. Paul Valéry, *Cahiers II,* Paris, Gallimard, *«* Bibliothèque de la Pléiade », 1974, p. 1465.

▲ Retour au texte

11. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé,* trad. française, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990, p. 19-21. À quoi il faudrait ajouter la portée eschatologique du tableau. La bataille représente le passage de l'empire des Perses à celui des Grecs, soit le passage du deuxième au troisième empire, avant que n'advienne le quatrième et dernier, celui de Rome. Elle vaut donc aussi comme annonce de la fin des temps. Mais, au fond, tous ces empires successifs sont, pour ainsi dire, contemporains. Ils relèvent d'un même temps d'avant celui qui va venir.

▲ Retour au texte

12. Friedrich Schlegel, *Fragments de l'Athenaeum,* 147, cité par Rémy Brague, *Europe. La Voie romaine,* Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 148. Ce ne fut d'ailleurs pas le dernier mot de Friedrich Schlegel, qui passa de la Grèce au Moyen Âge, et de l'enthousiasme pour la Révolution au catholicisme ; voir Lucien Calvié, « Références antiques et conscience nationale allemande de la fin du XVIII^e^ siècle aux années 1830 », dans *Les Autorités,* sous la direction de D. Foucault et P. Payen, Grenoble, Jérôme Million, 2007, p. 114-117.

▲ Retour au texte

13. La revue *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*,fondée et dirigée par Pascal Payen, en est un bon exemple.

▲ Retour au texte

14. Christian Jacob, « Alexandrie, IIIe siècle avant J.-C. », *Lieux de savoir. Espaces et Communautés,* sous la direction de Christian Jacob, Paris, Albin Michel, 2007, p. 1124-1132.

▲ Retour au texte

15. Lucrèce, *De la nature,* trad. française, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1962, 6, 2-6.

▲ Retour au texte

16. *Ibid.,* 1, 136-139.

▲ Retour au texte

17. À Paris, Georges Hermonyme de Sparte a fourni, pendant plus de trente ans (entre 1480 et 1510), aux hellénistes des copies de manuscrits grecs. Voir : *Translatio. La Transmission du grec entre tradition et modernité,* textes réunis par Pascale Hummel, Paris, Philologicum, 2009, p. 17-18.

▲ Retour au texte

18. Guglielmo Cavallo, « Le *scriptorium* médiéval », *Lieux de savoir. Espaces et Communautés, op. cit.*, p. 537-555.

▲ Retour au texte

19. *Les Humanistes et l'Antiquité grecque,* édité par Mitchiko Ishigami-Iagolnitzer, Paris, Éditions du CNRS, 1991.

▲ Retour au texte

20. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* R.L. Benson, G. Constable, et C.D. Lanham (dir.), Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 370, 371, 373.

▲ Retour au texte

21. Edina Bozoky, *La Politique des reliques de Constantin à Saint Louis,* Paris, Beauchesne, 2006, p. 165.

▲ Retour au texte

22. Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XV^e^ siècle,* Paris, Payot, 1986, p. 194. Ulrike Krämer, *Translatio imperii et studii. Zum Geschichts und Kulturverständnis in der französischen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit,* Bonn, Romanistischer Verlag, 1996, p. 32-41.

▲ Retour au texte

23. R. Bragues, *Europe. La voie romaine*, *op. cit.*, p. 168.

▲ Retour au texte

24. *Ibid.,* p. 168.

▲ Retour au texte

25. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 191-232.

▲ Retour au texte

26. Thucydide, *Guerre du Péloponnèse,* 1,1, 3. Voir *infra*, p. 119 et suivantes.

▲ Retour au texte

27. *Ibid.,* 1,1, 6.

▲ Retour au texte

28. Voir *infra*, p. 127 et suivantes.

▲ Retour au texte

29. Fl. Dupont, « L'altérité incluse. L'identité romaine dans sa relation à la Grèce », *Façons de parler grec à Rome,* sous la direction de Florence Dupont et Emmanuelle Valette-Cagnac, Paris, Belin, 2005, p. 255-277.

▲ Retour au texte

30. E. Valette-Cagnac, « *Utraque lingua* », *Façons de parler grec*, *op. cit.*, p. 23-28.

▲ Retour au texte

31. *Ibid.,* p. 32.

▲ Retour au texte

32. Pierre Cordier, « Les habits du baigneur romain », *Façons de parler grec, op. cit.*, p. 92-95.

▲ Retour au texte

33. Horace, *Odes,* III, 30, 1-2.

▲ Retour au texte

34. Même s'il faut être attentif à l'écart existant entre l'idéologie du *limes* et la réalité stratégique des frontières, voir le livre éclairant de Charles R. Whittaker, *Les Frontières de l'Empire romain,* traduction française, Paris, diff. Les Belles Lettres, 1989.

▲ Retour au texte

35. Jules Michelet, *Le Peuple,* Paris, Flammarion, 1974, p. 72.

▲ Retour au texte

36. André Mandouze, « Saint Augustin et la religion romaine », *Avec et pour Augustin. Mélanges,* Paris, Cerf, 2013, p. 277-320.

▲ Retour au texte

37. Dans *La Cité de Dieu,* Augustin emploie plus fréquemment *impii* que *pagani*.

▲ Retour au texte

38. Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », Paris, 1960, V, 17, 222.

▲ Retour au texte

39. *Ibid.,* V, 15, 221.

▲ Retour au texte

40. Daniel, VII, 17-18, voir *infra*, p. 92 et suivantes.

▲ Retour au texte

41. Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, XVIII, 22, 284, XVIII, 27, 292.

▲ Retour au texte

42. *Renaissance and Renewal, op. cit.,* p. 370, 402.

▲ Retour au texte

43. Orose, *Histoire contre les païens,* Paris, Les Belles Lettres, 2003, VI, 41, 8.

▲ Retour au texte

44. Paul, *Épître aux Romains,* 11, 13.

▲ Retour au texte

45. R. Brague, *Europe. La voie romaine*, *op. cit.*, p. 74 : « Le christianisme est à l'Ancienne Alliance ce que les Romains sont aux Grecs. »

▲ Retour au texte

1. Paul, *Épître aux Colossiens,* 3, 11.

▲ Retour au texte

1. Paul, *Épître aux Galates,* 3, 28.

▲ Retour au texte

2. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* 1, 4, 2, 6.

▲ Retour au texte

3. R. Bragues, *Europe. La voie romaine*, *op. cit.,* p. 75-79.

▲ Retour au texte

4. Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, XVIII, 11, 269.

▲ Retour au texte

5. *Ibid.,* XVI, 26, 168.

▲ Retour au texte

6. *Ibid.,* XVII, 14, 235.

▲ Retour au texte

7. *Ibid.,* XVII, 1, 197.

▲ Retour au texte

8. Paul, *II^e Épître aux Corinthiens,* 5, 17.

▲ Retour au texte

9. Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, XV, 16, 94.

▲ Retour au texte

10. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages, op. cit*., p. 31-41.

▲ Retour au texte

11. Ainsi Pie II, Silvio Piccolomini, réaffirme, en 1462, la loi sur les Antiquités de Rome. Il faut préserver la Rome chrétienne, mais aussi « les anciens et antiques édifices, ainsi que leurs vestiges », « pour les générations futures ».

▲ Retour au texte

12. Augustin, *La Cité de Dieu, op. cit.,* VIII, 4, 326, VIII, 5, 327.

▲ Retour au texte

13. Voir *infra*, p. 133, et F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, *op. cit.*, p. 45-61.

▲ Retour au texte

14. Voir *infra*, p. 134-137.

▲ Retour au texte

15. José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones scientificas, 1984, p. 60-71. Sur les missionnaires jésuites, voir Antonella Romano, *Rome et la Chine. L'Europe moderne et l'écriture du monde*, Fayard, 2015.

▲ Retour au texte

16. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages, op. cit.,* p. 251-279.

▲ Retour au texte

17. *Ibid.,* p. 279.

▲ Retour au texte

18. A. Andurand, *Le Mythe grec allemand*, *op. cit.,* p. 290, 291.

▲ Retour au texte

19. Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin,* trad. française, Paris, PUF, 1956, p. 19.

▲ Retour au texte

20. *Ibid.,* p. 43.

▲ Retour au texte

21. *Ibid.,* p. 46.

▲ Retour au texte

22. Arnaldo Momigliano, « Prospettiva 1967 della storia greca », *Quarto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1969, p. 43.

▲ Retour au texte

23. *Ibid.*, p. 47.

▲ Retour au texte

24. *Ibid.*, p. 52.

▲ Retour au texte

25. Werner Jaeger, *Paideia*. *La Formation de l'homme grec* [1933], trad. française, Paris, Gallimard, « Tel », 1988.

▲ Retour au texte

26. *Ibid.*, p. 13.

▲ Retour au texte

27. Sur Jean-Pierre Vernant, voir *infra*, p. 246-268.

▲ Retour au texte

28. Jacques Lacarrière, *L'Été grec*, Paris, Plon, 1976. Mais l'« été » que vont chercher les vacanciers n'est justement pas celui évoqué par Lacarrière, celui d'avant les grandes marées touristiques et d'avant la dictature des colonels. En revanche, c'est encore celui qu'a connu Vernant, en 1935, lors de son premier voyage en Grèce.

▲ Retour au texte

29. Germaine de Staël, *Corinne ou l'Italie*, Paris, H. Champion, 2000, p. 288.

▲ Retour au texte

30. Philippe Ridet, « Vols, éboulements : Pompéi dépérit », *Le Monde*, 21 mars 2014.

▲ Retour au texte

31. Le temple, qui domine l'*agora*, est un des plus anciens de Grèce. Il a été construit au VI^e^ siècle avant J.-C. Il est classé 6^e^ sur 10 attractions à voir à Corinthe par le guide Trip Advisor.

▲ Retour au texte

32. Michel Makarius, *Ruines. Représentations dans l'art de la Renaissance à nos jours*, Paris, Flammarion, 2011, p. 262.

▲ Retour au texte

33. Vivien Bessières, *Antiquité et postmodernité. Les intertextes gréco-latins dans les arts à récit depuis les années soixante*, Toulouse, thèse de doctorat, 2011, p. 13.

▲ Retour au texte

34. Voir : Jean Bollack, *La Grèce de personne* (Paris, Seuil, 1997), où il s'oppose autant aux prétentions d'atteindre immédiatement les paroles de l'origine et la Grèce archaïque qu'aux projections fallacieuses sur les textes canoniques, et *infra*, p. 269 et suivantes.

▲ Retour au texte

35. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages, op. cit.,* p. 225-250, et *infra*, chap. 5 et 6.

▲ Retour au texte

1. Salvatore Settis, *Le Futur du classique*, traduction fr., Paris, Liana Levi, 2005. Ces pages ont paru d'abord dans : Cécilia Suzzoni et Hubert Aupetit (dir.), *Sans le latin*, Paris, Mille et une nuits, 2012, p. 353-382.

▲ Retour au texte

2. Pour une réflexion d'ensemble sur la notion de discipline, voir J. Boutier, J.-Cl. Passeron, J. Revel (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, Paris, Éditions de l'EHESS, « Enquête », 2006. Je renvoie, ici, aux articles de J.-L. Fabiani, Cl. Blanckaert, G. Lenclud.

▲ Retour au texte

3. Pierre Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 95-137.

▲ Retour au texte

4. Françoise Waquet, *Le Latin ou l'empire d'un signe*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 321, 322, 323.

▲ Retour au texte

5. Pierre Judet de La Combe, Heinz Wismann, *L'Avenir des langues*, Paris, Cerf, 2004, p.113-114, 122-125.

▲ Retour au texte

6. Voir *supra*, p. 31-34.

▲ Retour au texte

7. Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes,* Paris, Gallimard/Le Seuil, « Hautes Études », 2001, p. 49.

▲ Retour au texte

8. Voir *supra*, p. 29 et suivantes.

▲ Retour au texte

9. Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 19.

▲ Retour au texte

10. A. Dupront, *Genèse des temps modernes*, *op. cit.,* p. 49.

▲ Retour au texte

11. *Ibid.,* p. 51.

▲ Retour au texte

12. S. Settis, *Le Futur du classique*, *op. cit.,* p. 100.

▲ Retour au texte

13. Voltaire, *Œuvres historiques. Le Siècle de Louis XIV*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1570.

▲ Retour au texte

14. Marc Fumaroli, « Les abeilles et les araignées » dans *La Querelle des Anciens et des Modernes, XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Gallimard, « Folio », 2001, p. 153.

▲ Retour au texte

15. *Ibid.*, p. 151.

▲ Retour au texte

16. Michael Werner, « Le moment philologique des sciences historiques allemandes », *Qu'est-ce qu'une discipline ?, op. cit.*, p. 171-192.

▲ Retour au texte

17. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, *op. cit.*, p. 108-109.

▲ Retour au texte

18. F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 210.

▲ Retour au texte

19. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 139-152 (« L'esprit classique »). Fustel de Coulanges l'avait encore fait dans les premières pages de sa *Cité antique* en 1864.

▲ Retour au texte

20. Johann Chapoutot, *Le National-socialisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008.

▲ Retour au texte

21. Apparu à la fin du XIX^e^ siècle, le terme servit d'abord à décrire l'art de Poussin, avant de s'appliquer à la période 1750-1830. David Irwin, *Neoclassicism*, Londres, Phaidon, 1997.

▲ Retour au texte

22. Voir *infra*, p. 246 et suivantes.

▲ Retour au texte

23. Voir entre autres, I. Morris, K.A. Raaflaub (dir.), *Democracy 2500 ? Questions and Challenges*, Dubuque, Kendall/Hunt, 1998, ainsi que les récents livres de Josiah Ober ; Loren J. Samons II, *What's Wrong with Democracy ? From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley, University of California Press, 2004, soutient que le régime athénien a tenu si longtemps non pas grâce à, mais malgré la démocratie. Mogens H. Hansen, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy*, Copenhague, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2005. Et *infra*, p. 171.

▲ Retour au texte

24. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Le Seuil, « Points », 2012, p. 149-157.

▲ Retour au texte

25. Michèle Gally, *Le Bûcher des humanités. Le sacrifice des langues anciennes et des lettres est un crime de civilisation !*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 103-105.

▲ Retour au texte

26. G. Nisbet, *Ancient Greece in Film and Popular Culture*, 2e éd., Exeter, Bristol Phoenix Press, 2008.

▲ Retour au texte

27. Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

▲ Retour au texte

28. Barbara Cassin, *Nos Grecs et leurs Modernes,* Paris, Le Seuil, 1992. Miriam Leonard, *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

▲ Retour au texte

29. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2009.

▲ Retour au texte

30. Marshall Sahlins, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

▲ Retour au texte

31. Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, nouvelle éd., Paris, Le Seuil, 2009.

▲ Retour au texte

1. Jan Assmann, *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques,* trad. française, Paris, Aubier, 2002. Ce texte a été publié une première fois dans la revue *Europe*, nº 88 (976-977), 2010, p. 386-388.

▲ Retour au texte

2. Flavius Josèphe, *Contre Apion,* 8, 38.

▲ Retour au texte

3. Article « Histoire », dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Le Seuil-Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 554-558.

▲ Retour au texte

4. *Iliade*, 23, 482-487.

▲ Retour au texte

5. *Ibid.*, 18, 497-502.

▲ Retour au texte

6. *Odyssée*, 8, 486-491.

▲ Retour au texte

7. Sophocle, *Œdipe Roi*, 1484.

▲ Retour au texte

8. Voir respectivement : *Des maladies* IV, 56, 2-7 ; *Préceptes*, 8, trad. Littré (il s'agit toutefois d'un traité plus tardif) ; *De l'ancienne médecine*, 20, 2.

▲ Retour au texte

9. Hérodote, 2, 29.

▲ Retour au texte

10. Par exemple : *ibid*., 2, 19, 34, 118.

▲ Retour au texte

11. *Ibid*., 2, 44.

▲ Retour au texte

12. Cicéron, *De l'orateur*, 2, 36.

▲ Retour au texte

13. A. Momigliano, « L'histoire à l'âge des idéologies », trad. française, *Le Débat,* 83, 1983, p. 131.

▲ Retour au texte

14. Isocrate, *Panégyrique,* 8-9.

▲ Retour au texte

15. Aristote, *Poétique*, 9, 1451 a36-b11, et *infra*, p. 102-104.

▲ Retour au texte

16. Quintilien, *Institution oratoire,* 10, 31.

▲ Retour au texte

17. Probus, *Vie de Virgile,* 28.

▲ Retour au texte

18. *Rhétorique à Herennius,* I, 12.

▲ Retour au texte

19. Asklépiade de Myrleia cité par Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos,* I, 252.

▲ Retour au texte

20. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos,* I, 266.

▲ Retour au texte

21. *Ibid.,* I, 263-264.

▲ Retour au texte

22. Voir *infra*, p. 108-113.

▲ Retour au texte

23. Une première version en français de ce texte a paru sous le titre « Polybe et Daniel : deux histoires universelles ou qu'est-ce qu'être contemporain ? » (*Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, nº 6, 2011, p. 81-90).

▲ Retour au texte

24. On pourrait élargir encore le champ, en prenant en compte le premier historien chinois, Sima Qian (Sseu-ma Tsien) dont les *Mémoires historiques* partent de l'unification de l'empire autour de 220 avant notre ère. Il va de soi que, pour lui, empire, Chine et monde ne font qu'un. Voir Robert Bonnaud, *Victoires sur le temps. Essais comparatistes Polybe le Grec et Sima Qian le Chinois*, Paris, La ligne d'ombres, 2007, où il ne mentionne pas Daniel.

▲ Retour au texte

25. Isaac Newton, *Observations on the Prophecies of Daniel*, 1732.

▲ Retour au texte

26. F. Hartog, *Évidence de l'histoire*, Paris, Gallimard « Folio », 2007, p. 135.

▲ Retour au texte

27. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, *op. cit.*, p. 279-280.

▲ Retour au texte

28. Daniel, 11, 21. J'utilise l'édition et la traduction d'André Lacocque, *Le Livre de Daniel*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1976. Sur Daniel, la bibliographie est immense, voir : *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel*, par John J. Collins, Minneapolis, Fortress Press, 1993 ; *The Book of Daniel, Composition and Reception*, par John J. Collins et Peter W. Flint (dir.), Leiden, Boston, Köln, Bill, 2001.

▲ Retour au texte

29. Daniel, 11, 30.

▲ Retour au texte

30. Polybe, *Histoires*, 29, 27, 7.

▲ Retour au texte

31. Polybe, 31, 9. Voir aussi 1 *Macc*. 6, 1-4, 2 *Macc*. 9, 1-2.

▲ Retour au texte

32. Polybe, 26, 1a.

▲ Retour au texte

33. Daniel, 11, 40-45.

▲ Retour au texte

34. Daniel, 7, 11.

▲ Retour au texte

35. Polybe, 1, 4, 1-2.

▲ Retour au texte

36. Polybe, 1, 1, 2.

▲ Retour au texte

37. Polybe, 29, 20-21.

▲ Retour au texte

38. Polybe, 2, 56, 11-12.

▲ Retour au texte

39. F. Hartog, *Évidence de l'histoire*, *op. cit.*, p. 130.

▲ Retour au texte

40. Daniel, 2, 44.

▲ Retour au texte

41. Elias Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York, Shocken Books, 1967, p. 92-100.

▲ Retour au texte

42. Daniel, 12, 12. Daniel donne, en fait, quatre durées différentes. Celle de 1335 jours est la dernière.

▲ Retour au texte

43. Daniel, 2, 19. La *Septante* et Théodotion traduisent tout ce qui a trait aux visions par *orama*, *enuption*, *orasis*, *theôrein*.

▲ Retour au texte

44. A. Lacocque, *Le Livre de Daniel*, *op. cit.*, p. 20-21.

▲ Retour au texte

45. Daniel, 11, 35 ; 12, 3, 10.

▲ Retour au texte

46. Arnaldo Momigliano, « Daniel et la théorie grecque de la succession des empires », *Contributions à l'histoire du judaïsme*, trad. française, Paris, L'Éclat, 2002, p. 65-71. David Flusser, « The four empires in the fourth Sibyl and in the Book of Daniel », *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, p. 148-175.

▲ Retour au texte

47. Polybe, 1, 2, 7.

▲ Retour au texte

48. Jean Bodin, *La Méthode de l'histoire*, trad. P. Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941, ch. 7, p. 287-299.

▲ Retour au texte

49. Daniel, 2, 21.

▲ Retour au texte

50. *Ibid.,* 10, 14.

▲ Retour au texte

51. *Ibid.,* 2, 45.

▲ Retour au texte

52. *Ibid.,* 2, 17.

▲ Retour au texte

53. C'était le titre retenu par Emmanuel Le Roy Ladurie (*Le Territoire de l'historien,* Paris, Gallimard, 1973) pour un recueil de textes, où il explorait, au tournant des années 1970, les différentes « provinces » du métier d'historien et, en particulier, l'arrivée de l'ordinateur.

▲ Retour au texte

54. Dans *Croire en l'histoire* (Paris, Flammarion, 2013), je cherchais à comprendre comment s'est construite au cours du XIX^e^ siècle et, surtout, défaite à la fin du XX^e^ siècle la croyance en l'histoire. Dans le chapitre 2, intitulé « L'inquiétante étrangeté », je m'interrogeais sur le statut de l'histoire et de son écriture à partir de deux auteurs contemporains, l'un philosophe, l'autre historien, et tous deux lecteurs d'Aristote. L'un, Paul Ricœur, dans sa longue méditation sur le récit, accorde une place de choix à la *Poétique*. L'autre, Carlo Ginzburg, contre Hayden White et les sceptiques, mobilise la *Rhétorique*. Voilà donc Aristote, ou un Aristote double, une fois encore replacé au centre du jeu, reliant réflexions antiques et enjeux contemporains : tournants linguistique, poétique, rhétorique sont autant d'étiquettes qui, il n'y a pas si longtemps encore, avaient cours. Ainsi, dès 1981, Arnaldo Momigliano avait cru reconnaître en White un Isocrate *redivivus*. Ici, je ne reprends pas ces parcours parallèles et croisés, mais examine une question plus large qui comprend et dépasse les études sur « Aristote et l'histoire » et forme l'arrière-plan du chapitre en question.

▲ Retour au texte

55. Voir *supra*, p. 75-77.

▲ Retour au texte

56. F. Hartog, *Évidence de l'histoire, op. cit.,* p. 72-73 et *supra*, p. 73 et suivantes.

▲ Retour au texte

57. *Sungraphein* : prendre note, consigner par écrit, rédiger un projet de loi, un contrat. Le préfixe *sun-* indique aussi qu'il s'agit de mettre par écrit l'ensemble de la guerre, d'en rassembler tous les épisodes pour en faire cette totalité au singulier : la guerre.

▲ Retour au texte

58. Thucydide, 5, 26.

▲ Retour au texte

59. Aristote, *Rhétorique*, I, 1360 a37.

▲ Retour au texte

60. Polybe, I, 3, 3-4.

▲ Retour au texte

61. Polybe, II, 56, 11-12.

▲ Retour au texte

62. F. Hartog, *Évidence de l'histoire*, *op. cit.*, p. 130.

▲ Retour au texte

63. Quintilien, *Institution oratoire*, 10, 31, trad. M. Casevitz. Il ajoute un peu plus loin, 10, 34 : « Il y a un autre avantage qu'on tire des histoires – et c'est-à-dire vrai le principal, mais il ne concerne pas la question présente –, il tient à la connaissance des faits et des exemples dont l'orateur doit principalement avoir été informé. » On retrouve Aristote et la fonction ancillaire de l'*historia.*

▲ Retour au texte

64. Lucien de Samosate, *Comment écrire l'histoire*, introduction, traduction et notes par André Hurst, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

▲ Retour au texte

65. *Ibid.*, ch. 7.

▲ Retour au texte

66. *Ibid.,* 41.

▲ Retour au texte

67. *Ibid.,* 51.

▲ Retour au texte

68. *Ibid.,* 39.

▲ Retour au texte

1. Traduction de l'original anglais *Alien Wisdom*. La traduction de Marie-Claude Roussel est excellente. Ce texte a été publié, en premier lieu, dans les *Annales ESC*, 1980, n° 5, p. 932-934.

▲ Retour au texte

2. A. Momigliano, « The Fault of the Greeks », *Daedalus*, Printemps 1975, p. 9-19.

▲ Retour au texte

3. Montaigne, « Des Cannibales », *Essais*, Paris, Garnier, 1962, I, XXXI, p. 230.

▲ Retour au texte

4. *Ibid*., p. 231.

▲ Retour au texte

5. Thucydide, I, 3, 3.

▲ Retour au texte

6. *Iliade*, II, 867. Le terme a retenu l'attention de Strabon, des scholiastes, puis des Modernes. Ces Cariens « barbarophones » sont-ils des Barbares, qui parlent donc une langue barbare, ou bien ont-ils simplement un « parler barbare » ? Est barbare, selon l'étymologie du mot (avec la répétition de la séquence *barbar*, en forme d'onomatopée), celui qui a des difficultés d'élocution, de prononciation, qui bégaie, qui a un parler rocailleux.

▲ Retour au texte

7. Hérodote, I, 57.

▲ Retour au texte

8. Hécatée de Milet, *Fragments des historiens grecs* (éd. F. Jacoby), F. 119.

▲ Retour au texte

9. Hérodote, VIII, 73.

▲ Retour au texte

10. Hérodote, I, 58.

▲ Retour au texte

11. Thucydide, I, 6, 6.

▲ Retour au texte

12. Hérodote, I.

▲ Retour au texte

13. Eschyle, *Les Perses*, 745-8. La pièce, jouée en 472, marque une étape importante dans la construction de la figure du Barbare.

▲ Retour au texte

14. *Ibid*., 180.

▲ Retour au texte

15. Hérodote, I, 4.

▲ Retour au texte

16. J.S. Mill, *Discussions and Dissertations*, II, 1859, p. 283.

▲ Retour au texte

17. Hérodote, VIII, 144.

▲ Retour au texte

18. Isocrate, *Panégyrique*, 50.

▲ Retour au texte

19. Diogène Laërce, VI, 73, 103.

▲ Retour au texte

20. Strabon, I, 4, 9.

▲ Retour au texte

21. Isocrate, *Philippe*, 132.

▲ Retour au texte

22. Montesquieu, *Apologie des Lettres persanes*, in *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1949, p. 374.

▲ Retour au texte

23. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, 69-70.

▲ Retour au texte

24. Diogène Laërce, I, 1, 4.

▲ Retour au texte

25. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 1, 8, 67.

▲ Retour au texte

26. Plutarque, *Pyrrhus*, 16, 6-7 ; *Flamininus*, 5, 6.

▲ Retour au texte

27. Edward Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain,* trad. française, Paris, Robert Laffont, 1983, II, LXXXI, p. 1162.

▲ Retour au texte

28. Ed. Gibbon, « Observations générales », *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain, op. cit.,* I, p. 1157, 1159.

▲ Retour au texte

29. Edward Tylor, cité par G.W. Stocking Jr *in Victorian Anthropology*, Londres, Free Press, 1987, p. 283.

▲ Retour au texte

30. François Furet, « Civilisation et barbarie selon Gibbon », *L'Atelier de l'histoire,* Paris, Flammarion, 1982, p. 191-192.

▲ Retour au texte

31. Voir *supra*, p. 35

▲ Retour au texte

32. Montaigne, « Des Cannibales », *op. cit.*, p. 234 ; M. de Certeau, « Le lieu de l'autre Montaigne “Des Cannibales” », *in* M. Olender (dir.), *Le Racisme mythes et science*, Bruxelles, Complexe, 1981, p. 187-200 ; Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 133-143.

▲ Retour au texte

33. Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 70-72.

▲ Retour au texte

34. Montaigne, « Des Cannibales », *op. cit.*, p. 235.

▲ Retour au texte

35. *Ibid.* p. 238.

▲ Retour au texte

36. *Ibid*. p. 240. Denis Crouzet, « Sur le concept de barbarie au XVI^e^ siècle », *La Conscience européenne au XV^e^ et au XVI^e^ siècle*, Paris, Collection de l'École normale supérieure de jeunes filles, 22, 1982, p. 103-126.

▲ Retour au texte

37. Montaigne, « Des coches », *Essais, op. cit.,* III, VI, p. 341.

▲ Retour au texte

38. *Ibid.*, p. 343.

▲ Retour au texte

39. *Ibid.*, p. 344.

▲ Retour au texte

40. Voir *supra*, p. 35, l'usage qu'en fait José de Acosta. Pour une réflexion plus large, voir Jean-Frédéric Schaub, « Nous les Barbares, Expansion européenne et découverte de la fragilité intérieure », *Histoire du monde au XV^e^ siècle*, sous la direction de Patrick Boucheron, Paris, Fayard, 2009, p. 814-829.

▲ Retour au texte

1. Paul Ricœur, « Vers la Grèce antique. De la nostalgie au deuil », conférence inédite publiée dans *Esprit,* novembre 2013, p. 22-41. Le présent texte a été publié à la suite de cette conférence (p. 42-50).

▲ Retour au texte

2. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, *op. cit.*, p. 97-124.

▲ Retour au texte

3. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, *op. cit.*, p. 108-110.

▲ Retour au texte

4. F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 210.

▲ Retour au texte

5. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, *op. cit.*, p. 263-265.

▲ Retour au texte

6. Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, *op. cit.*, p. 139-152.

▲ Retour au texte

7. Voir *supra*, p. 55-56

▲ Retour au texte

8. Marc Fumaroli, « Les abeilles et les araignées », *op. cit.*, p. 153.

▲ Retour au texte

9. Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes, op. cit.*, p. 49.

▲ Retour au texte

10. Francisco Rico, *Le Rêve de l'humanisme*, *op. cit.*, p. 19.

▲ Retour au texte

11. A. Dupront, *Genèse des temps modernes*, *op. cit.,* p. 49.

▲ Retour au texte

12. *Ibid.,* p. 51.

▲ Retour au texte

13. Voir, en dernier lieu, *Early Greek Philosophy, The Presocratics and the Emergence of Reason,* Joe McCoy (dir.), Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2013. Il y eut, malgré tout, au moins une voix discordante, celle de Francis Cornford qui, dans *From Religion to Philosophy* (1912), récuse que la physique ionienne ait quelque chose de commun avec ce que nous appelons science.

▲ Retour au texte

14. Jean-Pierre Vernant, *«* La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque *», Annales ESC,* 1957, repris dans *Mythe et pensée chez le Grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 314.

▲ Retour au texte

15. Préface à Dan Dana, *Métamorphoses de Mircea Eliade*, Paris, Vrin-Éditions de l'EHESS, 2013, p. 11-17.

▲ Retour au texte

16. Il s'agit de ses ouvrages, non de sa personne. Eliade n'est jamais retourné en Roumanie.

▲ Retour au texte

17. Daniel Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, préface d'Isac Chiva, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2005.

▲ Retour au texte

18. E.M. Cioran, *La Chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1964.

▲ Retour au texte

19. Maurice Olender, *Race sans histoire*, Paris, Le Seuil, « Points », 2009, p. 251-291.

▲ Retour au texte

20. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1949, p. 11.

▲ Retour au texte

21. Ce texte a été publié en introduction du dossier « Moses I. Finley (1912-1986) et sa réception en France » dans la revue *Anabases* (n°19, 2014, p. 11-14).

▲ Retour au texte

22. P. Vidal-Naquet, *Mémoires* [1995], Paris, Le Seuil-La Découverte, 2007, t. 2, p. 233.

▲ Retour au texte

23. P. Vidal-Naquet, « Tradition de la démocratie grecque », préface à M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976, p. 15.

▲ Retour au texte

24. Daniel Tompkins, « La formation de Moses Finley d'après les documents américains, 1932-1955 », *Anabases*, 19, 2014, p. 111-129.

▲ Retour au texte

25. Claude Mossé, « Impérialisme et démocratie. Une liaison dangereuse ? », *Mètis, N.S.* 3, 2005, p. 365-373. *La Fin de la démocratie athénienne*, Paris, PUF, 1962. Ce texte a été publié dans : Pauline Schmitt-Pantel et François de Polignac (dir.), *Athènes et la politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 311-329.

▲ Retour au texte

26. Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, Paris, Aubier, 1995, p. 10. Le livre est d'ailleurs dédié à Moses Finley.

▲ Retour au texte

27. Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien,* Paris, Les Belles Lettres, 1964. P. Vidal-Naquet a par ailleurs rédigé une note critique sur le livre de Cl. Mossé, parue dans *Annales ESC*, 1963, p. 346-351. Le titre choisi « Athènes au IVe siècle : Fin d'une démocratie ou crise de la cité ? » exprime sa principale critique, mais il ne remet nullement en question la vision du IVe siècle comme celui du déclin.

▲ Retour au texte

28. John Dunn, *Setting the People Free. The Story of Democracy*, Londres, Atlantic Books, 2005. Pour un parcours différent, voir Luciano Canfora, *La Démocratie. Histoire d'une idéologie*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 2006, pour qui « il est nécessaire d'analyser en termes de classe les réalités qui se dissimulent sous *l'écorce* des *systèmes politiques* » (p. 19). Contrairement à tous ceux qui voient dans l'*oraison funèbre* de Périclès un éloge de la démocratie, il retient surtout la mise en avant par Thucydide de la liberté.

▲ Retour au texte

29. F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, *op. cit.*

▲ Retour au texte

30. Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989.

▲ Retour au texte

31. Voir *infra*, p. 246 et suivantes.

▲ Retour au texte

32. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I. D'Homère à Hérodote,* Paris, Le Seuil, 2004, p. 284.

▲ Retour au texte

33. *Ibid.*, p. 305.

▲ Retour au texte

34. Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, p. 7, 8.

▲ Retour au texte

35. Les trois cités ne sont pas identiques, mais mon propos, ici, n'est pas d'étudier les écarts et les différences d'accent. En particulier, le côté romain d'Arendt, avec la place qu'elle accorde à la fondation, est étranger à Vernant comme à Castoriadis.

▲ Retour au texte

36. J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 24.

▲ Retour au texte

37. Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, *op. cit.*, p. 56.

▲ Retour au texte

38. M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, préface à la 2e éd., Londres, The Hogarth Press, 1985, p. IX.

▲ Retour au texte

39. M. I. Finley, *Démocratie ancienne*, *op. cit.*, p. 89. José Antonio Dabdab Trabulsi, *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire ?*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006 : cette étude de la participation directe à Athènes se veut aussi une « intervention citoyenne d'un historien de l'Antiquité très inquiet du déficit participatif de nos démocraties, et du déficit de communication de sa discipline ».

▲ Retour au texte

40. M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, *op. cit.*, p. 170.

▲ Retour au texte

41. À partir de deux livres, en particulier, L. S. Gustafson, (dir.), *Thucydides' Theory of International Relations. A lasting Possession*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000, et Loren J. Samons II, *What's Wrong with Democracy ? From Athenian Practice to American Worship*, *op. cit.*

▲ Retour au texte

42. Mogens H. Hansen, *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy*, *op. cit.*, p. 54-55.

▲ Retour au texte

43. Marcel Gauchet, *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 18 : à propos de « la naissance de *la* politique, avec et grâce à l'émergence de la démocratie, la politique comprise comme cette activité où les contraintes constitutives *du* politique deviennent l'objet de la délibération et de la décision collective ».

▲ Retour au texte

44. Parmi leurs nombreuses interventions, on peut se reporter commodément au livre, issu d'un colloque dont ils avaient été les initiateurs, *Democracy 2500 ? Questions and Challenges*, *op. cit.*

▲ Retour au texte

45. Démosthène, *Contre Aristocratès,* 206-209 ; Cl. Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 123, 128.

▲ Retour au texte

46. Moses Finley, « La constitution des ancêtres », dans *Mythe, mémoire, histoire, Les usages du passé*, trad. fr, Paris, Flammarion, 1981, p. 209-251.

▲ Retour au texte

47. Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1850 », repris dans *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, p. 161-209. Jacob Burckhardt présentait également une Athènes en déclin sous l'effet de la démocratie restaurée. Jacqueline de Romilly, dans *Problèmes de la démocratie grecque* (Paris, Hermann, 1975), revendique l'actualité de son propos, au nom de l'assertion que « toute démocratie est confrontée plus ou moins avec des problèmes similaires » (p. XV). Elle n'entend donc pas « redéfinir les problèmes de la démocratie grecque selon une lecture moderne de l'histoire », mais seulement « chercher à voir comment la conscience grecque les a définis » (p. XVI). Sûre façon d'éclairer les problèmes modernes. D'où trois chapitres : 1) Aveuglement populaire, 2) L'anarchie démocratique, 3) Parti et patrie.

▲ Retour au texte

48. Cl. Mossé, *La Fin de la démocratie athénienne*, *op. cit.*, p. 31.

▲ Retour au texte

49. Mogens H. Hansen, *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène,* trad. fr. S. Bardet, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

▲ Retour au texte

50. *Ibid.*, p. 346.

▲ Retour au texte

51. Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law ?*, Berkeley, University of California Press, 1986 ; Raphael Sealey, *The Athenian Republic : Democracy or the Rule of Law ?*, University Park, Londres, The Pennsylvania State University Press, 1987 ; Cl. Mossé, *Politique et société*, *op. cit.*, p. 176.

▲ Retour au texte

52. Walter Eder, « Aristocrats and the Coming of Athenian Democracy », dans *Democracy 2500 ? Questions and Challenges*, *op. cit.*, p. 117.

▲ Retour au texte

53. Cl. Mossé, *Politique et société*, *op. cit.*, p. 229-230.

▲ Retour au texte

54. O. Murray, S. Price (dir.), *La Cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, La Découverte, 1992, p. 15.

▲ Retour au texte

55. Cl. Mossé, *Politique et société*, *op. cit.*, p. 123.

▲ Retour au texte

56. Mogens H. Hansen, *Polis et Cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, trad. française, Paris, Les Belles Lettre, 2001, p. 31-54.

▲ Retour au texte

57. Grote ne nie pas le déclin, mais, pour lui, il provient d'un amoindrissement du « sentiment démocratique », dans lequel se combinaient liberté et obligation, conscience de la liberté et conscience des obligations envers la cité. Au IVe siècle, cette dernière composante s'affaiblit, voir P. Liddel, « Liberty and Obligations in George Grote's Athens », *Polis,* 23, 1, 2006, p. 157-159.

▲ Retour au texte

58. Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Crisis of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 373.

▲ Retour au texte

59. Nick Papas, « Athens and America », *Thucydides' Theory*, *op. cit.*, p. 230. Voir aussi L. A. Tritle, « Thucydides and the Cold War », *Classical Antiquity and the Politics of America from G. Washington to George W. Bush,* Michael Meckler (dir.), Waco, Baylor University Press, 2006, p. 127-140.

▲ Retour au texte

60. Cité par J. Dunn, *Setting the People Free*, *op. cit.*, p. 79 (*Federalist*, 428).

▲ Retour au texte

1. Fustel de Coulanges, *La Cité antique,* Paris, Flammarion, « Champs », 2009, p. 546. Le présent texte a été publié en préface de la première réédition du livre dans cette collection, en 1984 (p. I-XXIV).

▲ Retour au texte

2. Voir : *ibid*., annexe I, p. 627-640.

▲ Retour au texte

3. Lettres du 28 novembre et du 7 mars 1865 (arch. M. J. Baril).

▲ Retour au texte

4. Les chiffres des tirages n'ont pas été conservés. On peut toutefois risquer une évaluation : selon que l'on prend pour base de calcul 2 000 exemplaires ou 3 000 par tirage, on arrive, en 1924, à une fourchette se situant entre 55 000 et 80 000 exemplaires vendus ; les retirages de 1920 et 1922 ayant été de 3 000 et celui de 1923 de 5 000 (semble-t-il), l'estimation autour de 80 000 paraît plus probable. Par la suite, à côté des rééditions de Hachette, *La Cité* parut aussi chez d'autres éditeurs.

▲ Retour au texte

5. « L'objet principal des pages suivantes est d'indiquer quelques-unes des idées primitives du genre humain, telles que les reflète l'ancien droit, et de montrer le rapport qui lie ces idées à la pensée moderne. » Fustel ne connaissait pas alors ce livre, traduit en français en 1874.

▲ Retour au texte

6. *Journal des débats*, 11 novembre 1864 ; *Revue critique*, 1, 1866, p. 232-238, 252-258 ; *Le Temps*, 1er et 14 décembre 1865 ; *Le Courrier du Bas-Rhin*, 6 janvier 1865.

▲ Retour au texte

7. Lettre à L. Ménard, 7 avril 1868 (E. Champion. *Les Idées politiques et religieuses de Fustel de Coulanges*, Paris, 1903).

▲ Retour au texte

8. Fustel connaissait-il l'allemand ? Dans sa première lettre à Warnkoenig (*La Cité antique*, *op. cit.*, p. 637), il s'excuse de son « ignorance de la langue allemande ». Mais, dans son dossier administratif, on trouve des notices individuelles, où en face de la question « langues connues », il a inscrit « Allemand » ; de plus, dans ses notes de travail, figurent des références (assez peu nombreuses) à des ouvrages allemands. On peut donc estimer qu'il le lisait, ou le déchiffrait, mais ne l'écrivait ni le ne le parlait.

▲ Retour au texte

9. *Revue de l'Instruction publique*, 7 et 14 septembre 1865, art. de F. Baudry.

▲ Retour au texte

10. Lettre reproduite dans *La Cité antique*, *op. cit.*, p. 638.

▲ Retour au texte

11. *Recueil des Rapports sur le progrès des lettres et des sciences en France*, Paris, 1867.

▲ Retour au texte

12. Voir, par exemple, G. Dumézil, *Mythe et épopée I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 15-16 ; « Entretien avec G. Dumézil », *Cahiers pour un temps*, Paris, 1981, p. 16-44.

▲ Retour au texte

13. Dans sa lettre du 4 novembre 1864 (*La Cité antique*, *op. cit.*, p. 639).

▲ Retour au texte

14. Sur l'Inde védique, voir Charles Malamoud, *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

▲ Retour au texte

15. P. Vidal-Naquet, « Tradition de la démocratie grecque », *op. cit.*

▲ Retour au texte

16. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, *op. cit.*, p. 235.

▲ Retour au texte

17. *Ibid.*, p. 190.

▲ Retour au texte

18. *Ibid*., p. 170.

▲ Retour au texte

19. Voir S. C. Humphreys, *The Family, Women and Death*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, p. 79-130, 136-143.

▲ Retour au texte

20. À l'exception peut-être de M. Hullman, adversaire de Niebuhr, dont les positions sont résumées par P. A. de Goldbery, dans le tome VII de sa traduction de l'*Histoire romaine* de Niebuhr (p. 109-110). Il estime qu'il y a aux origine de la *gens* communauté de sacrifices et sépulture commune. Je remercie C. Ampolo de m'avoir signalé ce passage.

▲ Retour au texte

21. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, *op. cit.*, p. 51.

▲ Retour au texte

22. Pierre Laffite, *Considérations générales à propos des cimetières de Paris*, Paris, 1874.

▲ Retour au texte

23. Mémoire de J. Girard (Paris, 1801), cité par Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 503-504, 534-535.

▲ Retour au texte

24. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, *op. cit.*, p. 163.

▲ Retour au texte

25. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris, Hachette, 1875.

▲ Retour au texte

26. Félix Bourriot (*Recherches sur la nature du* genos, Lille, 1976), grand pourfendeur du *genos*, estime que *La Cité* a créé « pour ainsi dire l'archétype du *genos* » (p. 71). Sur cette question complexe, voir D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1976 ; en dernier lieu S. C. Humphrey, « Fustel de Coulanges and the Greek genos », *Sociologia del diritto*, 3, 1982, p. 35-44 ; et *ibid*. A. Momigliano, « Fustel de Coulanges e la recente ricerca su Roma arcaica », p. 27-33.

▲ Retour au texte

27. Que l'on pense, entre autres, à G. Glotz, à A. Piganiol, à M. I. Finley ; ou au-delà à E. Masqueray, à J. Izoulet… Voir M. I. Finley, « La Cité antique : de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà », *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 89-120.

▲ Retour au texte

28. S. Lukes, *Émile Durkheim*, Londres, Penguin Press, 1973 ; A. Momigliano, « *La Cité antique* de Fustel de Coulanges », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 420-422. J.-Cl. Chamboredon, « Émile Durkheim : le social, objet de science. Du moral au politique ? » in *Critique*, juin-juillet 1984, p. 460-531.

▲ Retour au texte

29. Texte publié dans Ch.-O. Carbonell et G. Livet (dir.), *Au berceau des Annales, le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XX^e^ siècle*, Toulouse, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1983, p. 41-43. Pour la place de l'orientalisme à Strasbourg, voir la contribution d'Edmond Frézouls (*ibid*., p. 39-41).

▲ Retour au texte

30. Sur la bibliographie d'André Piganiol, voir J. Heurgon, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, C.R., 1970, p. 573-586.

▲ Retour au texte

31. Pfister avait connu Fustel alors que celui-ci était directeur de l'ENS : « Si jamais Strasbourg nous est rendu et que l'un de vous y occupe mon ancienne chaire, avait-il dit, je le prie, le jour où il en prendra possession, d'accorder un souvenir à ma mémoire » (Ch. Pfister, *L'Alsace Française*, 16 mars 1930, p. 206).

▲ Retour au texte

32. *Réponse à M. Mommsen, professeur à Berlin*, le 27 octobre 1870. Le 13 février 1872, sous l'égide de l'Union évangélique protestante d'Alsace, Fustel vint faire une conférence ayant pour sujet Colbert.

▲ Retour au texte

33. Lui-même disait : « Je ne suis ni romaniste ni germaniste » ; voir, dans ce même numéro de *L'Alsace Française*, l'article de Bloch, « Fustel de Coulanges, historien des origines françaises », p. 206-209.

▲ Retour au texte

34. A. Momigliano, *Contributi V*, I, p. 160-178.

▲ Retour au texte

35. On sait que Durkheim dédia sa thèse sur Montesquieu (1892) à la mémoire de Fustel, voir *supra*, p. 196.

▲ Retour au texte

36. Rapporté par Heurgon, *op. cit.*, p. 577.

▲ Retour au texte

37. A. Piganiol, « La méthode de Fustel de Coulanges », *L'Alsace Française*, 16 mars 1930, p. 213-215. « En la personne de Fustel l'histoire et la sociologie se réconcilient… », écrit-il.

▲ Retour au texte

38. « Ce qui fait la gloire de *La Cité antique*, c'est que la méthode comparative y est appliquée pour la première fois à l'étude des phénomènes historiques », (p. 239).

▲ Retour au texte

39. *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 1955, p. 246.

▲ Retour au texte

40. *Ibid*.

▲ Retour au texte

41. *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, 1, 4, 1923, p. 135-136. Chaque directeur d'institut est ainsi invité à présenter son institut.

▲ Retour au texte

42. Voir, par exemple, J. E. Craig, « Maurice Halbwachs à Strasbourg », *Revue française de sociologie*, t. XX, 1979, p. 273-292.

▲ Retour au texte

43. L. Febvre, « Souvenirs d'une grande histoire : Marc Bloch et Strasbourg », *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953, p. 393.

▲ Retour au texte

44. H. Berr, « L'esprit de synthèse dans l'enseignement supérieur. I Strasbourg », *Revue de synthèse historique*, 32, 1921, p. 6-10.

▲ Retour au texte

45. *Bulletin*, 1, 3, p. 107.

▲ Retour au texte

46. *Ibid*., 1, 6, p. 237.

▲ Retour au texte

47. *Ibid*., 1, 4, p. 153.

▲ Retour au texte

48. Préface à F. Hartog, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges,* Paris, Le Seuil, « Points », 2001, p. 7-22.

▲ Retour au texte

49. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

▲ Retour au texte

50. Roland Barthes, *Michelet*, Paris, Le Seuil, 1954.

▲ Retour au texte

51. Charles Seignobos, qui a eu des relations personnelles avec Fustel, note qu'il ne parlait jamais de lui, ni de sa famille, ni de sa carrière, ni de son passé (préface à J. Tourneur-Aumont, *Fustel de Coulanges*, Paris, Boivin, 1931).

▲ Retour au texte

52. F. Hartog, « Michelet, la vie, l'histoire », *Évidence de l'histoire*, *op. cit.*, p. 191-201.

▲ Retour au texte

53. Arthur Mitzman, *Michelet ou la subversion du passé*, Paris, La Boutique de l'histoire, 1999.

▲ Retour au texte

54. Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, textes choisis, présentés, annotés par Marcel Gauchet, Paris, Le Livre de poche, 1980. M. Gauchet, « Les lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry », *Les Lieux de mémoire*, II, *La nation**, Paris, Gallimard, 1986, p. 247-313. Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

▲ Retour au texte

55. P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, *op. cit.*, p. 14.

▲ Retour au texte

56. Paul Guiraud, *Fustel de Coulanges*, Paris, Hachette, 1896.

▲ Retour au texte

57. Charles-Olivier Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation épistémologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat. Le livre paru en 1976 est aussi un plaidoyer « pour l'étude jusqu'ici trop dédaignée de l'histoire de l'histoire ».

▲ Retour au texte

58. Lettre à Salomon Reinach, 5 février 1870 (Archives S. Reinach, Maison de l'Orient, Lyon).

▲ Retour au texte

59. Charles Péguy, *L'Argent suite*, *Œuvres en prose complètes III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 883.

▲ Retour au texte

60. Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.

▲ Retour au texte

61. *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. XIII. K. Pomian plaidait pour une nouvelle histoire de l'histoire dans un article publié en 1975 dans les *Annales ESC*, « L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire », 5, 935-952.

▲ Retour au texte

62. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 63-120.

▲ Retour au texte

63. En anthropologie, on peut citer, par exemple, la parution en 1986 de la revue *Gradhiva, revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*.

▲ Retour au texte

64. Le livre de Roger Chartier, *Au bord de la falaise*. *L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, qui rassemble des textes publiés entre 1983 et 1995, témoigne de ces années et propose des analyses et des pistes.

▲ Retour au texte

65. « Tentons l'expérience », *Annales ESC*, 6, 1989, p. 1322 ; voir aussi « Histoire et sciences sociales. Un tournant critique ? », *Annales ESC*, 2, 1988, p. 291-293.

▲ Retour au texte

66. Marcel Gauchet, « Changement de paradigmes en sciences sociales ? », *Le Débat*, 50, 1988, p. 166.

▲ Retour au texte

67. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983-1985, prolongé par *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Le Seuil, 2000.

▲ Retour au texte

68. François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995.

▲ Retour au texte

69. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*

▲ Retour au texte

70. Marcel Gauchet, « Les lettres sur l'histoire de France d'Augustin Thierry », *op. cit.*, p. 285.

▲ Retour au texte

71. F. Hartog, *Évidence de l'histoire*, *op. cit.*, p. 169-190.

▲ Retour au texte

72. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris, Hachette, 1875, introduction, p. 2.

▲ Retour au texte

73. Fernand Braudel, *L'Identité de la France***, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 431.

▲ Retour au texte

74. Gabriel Monod, « Du progrès des études historiques », *Revue historique*, 1, 1876, p. 38.

▲ Retour au texte

75. Pierre Nora, *Lieux de mémoire*, II, *La nation**, Paris, Gallimard, 1986, p. 327.

▲ Retour au texte

76. Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*. *Œuvres* II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 921, 935.

▲ Retour au texte

77. Lucien Febvre, « L'histoire dans le monde en ruines », *Revue de synthèse historique*, février 1920, p. 4.

▲ Retour au texte

78. Georges Duby, Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, Paris, Armand Colin, 1958.

▲ Retour au texte

79. *Histoire de la France*, sous la direction d'A. Burguière et J. Revel, Paris, Le Seuil, 1989, Préface, p. 18, 19.

▲ Retour au texte

80. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, *op. cit.*, p. 157-162.

▲ Retour au texte

1. F. Hartog, Introduction au numéro spécial « Le document : éléments critiques » (*Annales ESC,* 5-6, 1982, p. 687-696), numéro préparé par F. Hartog et Alain Schnapp. Peut-être vaut-il la peine de noter que, trente-deux ans après, paraît un numéro (*Annales HSS,* 3, 2014), entièrement consacré à la Grèce, sous le titre « Repenser le politique en Grèce ancienne », et préparé par Vincent Azoulay.

▲ Retour au texte

2. Ch. Péguy, *Clio*, Paris, Gallimard, 1932, p. 197.

▲ Retour au texte

3. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 7-8.

▲ Retour au texte

4. M. I. Finley, *Mythe, histoire, mémoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 134-142.

▲ Retour au texte

5. J. Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, p. 238.

▲ Retour au texte

6. F. Coarelli, « Topographie antique et idéologie moderne : le Forum romain revisité », *Annales ESC*, 5-6, 1982, p. 724-740.

▲ Retour au texte

7. Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898, p. 275.

▲ Retour au texte

8. A. Momigliano, « Friedrich Creuzer and Greek Historiography », repris dans *Studies in Historiography*, Londres, 1969, p. 75.

▲ Retour au texte

9. Ce qui, sans tout expliquer par l'agrégation, signifie, au moins, que leurs études d'histoire proprement dites se sont arrêtées avec le lycée et que le milieu des historiens et des futurs historiens leur est peu familier.

▲ Retour au texte

10. M. Rodinson, *La Fascination de l'islam*, Paris, Maspero, 1980, à propos de l'orientalisme, p. 106.

▲ Retour au texte

11. L. Robert, « Épigraphie », *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 463, 466.

▲ Retour au texte

12. P. Chaunu, « L'économie. Dépassement et prospective », *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. 2, p. 67.

▲ Retour au texte

13. Voir, en dernier lieu, F. Furet, *L'Atelier de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 119-120.

▲ Retour au texte

14. Ch. Seignobos, cité par F. Furet, *ibid*., p. 123.

▲ Retour au texte

15. A. Burguière, « L'anthropologie historique », *La Nouvelle Histoire*, *op. cit.*, p. 37-45.

▲ Retour au texte

16. S. C. Humphreys, *Anthropology and the Classics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 18-21.

▲ Retour au texte

17. F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1981, notamment p. 121-128.

▲ Retour au texte

18. F. Furet, *L'Atelier de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 26.

▲ Retour au texte

19. Voir Jean-Pierre Vernant, « Religion grecque, religions antiques », *in Religions, histoire, raisons*, Maspero, 1979, p. 5-34.

▲ Retour au texte

20. Voir Yvon Garlan, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, p. 13-26, 217-224.

▲ Retour au texte

21. « Les Annales. 1929-1979 », *Annales ESC*, 6, 1979, p. 1346.

▲ Retour au texte

22. S. Humphreys, *Anthropology and the Classics*, *op. cit.*, p. 85, remarque que c'est une des premières tentatives de ce que nous appellerions aujourd'hui « sémantique structurale ».

▲ Retour au texte

23. « Nous ne saurions accepter que notre étude soit asservie absolument à la chronologie de ses données… à une même époque, nous pouvons constater différents étages, des couches successives de pensée… Nous ne sommes pas obligés d'affirmer dans tous les cas : le mot a d'abord eu *tel sens*, puis *tel autre*. C'est la représentation collective que nous étudions en lui, et l'histoire brute des mots ne nous intéresse pas en elle-même » (p. XIII).

▲ Retour au texte

24. L. Gernet, « Les débuts de l'hellénisme (éd. R. Di Donato) », *Annales ESC*, 5-6, 1982, p. 965.

▲ Retour au texte

25. I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Vrin, 1948, p. 173, 142.

▲ Retour au texte

26. R. Di Donato, « L'anthropologie historique de Louis Gernet », *Annales ESC*, 5-6, 1982, p. 984.

▲ Retour au texte

27. La publication du numéro de *Communications* (Paris, Le Seuil, 1966) consacré à l'analyse structurale du récit fournit, à cet égard, un point de repère commode.

▲ Retour au texte

28. P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, p. 15.

▲ Retour au texte

29. H.-I. Marrou, « Comment comprendre le métier d'historien », *L'Histoire et ses méthodes*, *op. cit.*, p. 1516.

▲ Retour au texte

30. L. Robert, « Épigraphie », *op. cit.*, p. 475.

▲ Retour au texte

31. J. Guey, « La numismatique en croix », *Annales ESC*, 3, 1959, p. 549.

▲ Retour au texte

32. A. Carandini, S. Settis, *Schiavi e padroni nell'Etruria romana*, Bari, De Donato, 1979, p. 16.

▲ Retour au texte

33. Aujourd'hui, le découpage est autre : au CNRS, une section regroupe « les mondes anciens et médiévaux », au CNU « Histoire, civilisations, archéologie et art des mondes anciens et médiévaux ».

▲ Retour au texte

34. Voir la contribution de H. W. Pleket, dans un colloque sur l'histoire et ses méthodes (Lille, Presses universitaires, 1981), « Histoire ancienne : “ancienne” ou “de l'histoire” ? », qui se termine par cette suggestion sur la réorganisation des études historiques dans les universités : « Il serait utile de penser à une section d'histoire “pré-industrielle” qui s'occuperait des similitudes et des différences entre l'époque gréco-romaine et l'époque pré-moderne (Moyen Âge, Ancien Régime) en face d'une section d'histoire “industrielle” ou “post-industrielle” qui se rencontrerait sur les deux ou trois siècles derniers » (p. 227).

▲ Retour au texte

35. Préface à Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires* [1995], *op. cit.*, 2007, t. 1, p. I-X. Voir aussi : F. Hartog, *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment mémoire*, La Découverte, 2007.

▲ Retour au texte

36. P. Vidal-Naquet, *Mémoires*, *op. cit.*, t. 2, p. 295-299.

▲ Retour au texte

37. Alain Schnapp et Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la Commune étudiante. Textes et documents, novembre 1967-juin 1968*, Paris, Le Seuil, 1969. On y trouve une introduction générale, 362 documents, plus des notes, une bibliographie, un index, au total, 850 pages.

▲ Retour au texte

38. F. Hartog, *Vidal-Naquet historien en personne, op. cit.*

▲ Retour au texte

39. Paru dans *Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors,* sous la direction de Maurice Olender et François Vitrani, Paris, Seuil, 2013, p. 175-190.

▲ Retour au texte

40. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I*, *op. cit.*, précédé de « Castoriadis et la Grèce ancienne » par P. Vidal-Naquet ; *La Cité et les lois. Ce qui fait la Grèce II*, Paris, Le Seuil, 2008 ; *Thucydide, la force et le droit*. *Ce qui fait la Grèce III*, Paris, Le Seuil, 2011.

▲ Retour au texte

41. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, trad. française, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002. Rédigé à partir de 1946, le livre paraît en 1951.

▲ Retour au texte

42. H. Arendt, *La Crise de la culture,* trad. française Paris, Gallimard, 1972, p. 26.

▲ Retour au texte

43. *Ibid*. p. 13.

▲ Retour au texte

44. Claude Lefort, « H. Arendt et la question du politique », *Essais sur le politique*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 66, complété par des remarques critiques sur le fait que jamais Arendt ne s'intéresse à la démocratie moderne comme telle : « Serait-ce parce qu'il s'agit d'une démocratie représentative, et que la notion de représentation lui est étrangère ou même lui répugne ? », p. 72.

▲ Retour au texte

45. Thucydide, 2, 40 : *philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias*, « nous cultivons le beau dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manquer de fermeté », dans la traduction de J. de Romilly (CUF, Les Belles Lettres).

▲ Retour au texte

46. H. Arendt, *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 274. Barbara Cassin, « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », in *Ontologie et Politique*. *Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, p. 35-37.

▲ Retour au texte

47. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe* 2, Paris, Le Seuil, 1986, p. 381.

▲ Retour au texte

48. C. Castoriadis, *Une société à la dérive*, *Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 17.

▲ Retour au texte

49. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I*, *op. cit.*, p. 57.

▲ Retour au texte

50. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 328.

▲ Retour au texte

51. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I*, *op. cit.*, p. 36.

▲ Retour au texte

52. C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 382.

▲ Retour au texte

53. C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce I*, *op. cit.*, p. 284.

▲ Retour au texte

54. *Ibid*. p. 305

▲ Retour au texte

55. Maurice Merleau-Ponty, cité par Claude Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 61.

▲ Retour au texte

56. Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, *op. cit.*, p. 27.

▲ Retour au texte

57. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, p. 7, 8.

▲ Retour au texte

58. Les trois cités ne sont pas identiques, mais mon propos, ici, n'est pas d'étudier les écarts et les différences d'accent. Le côté romain d'Arendt, avec la place qu'elle accorde à la fondation, est étranger à Vernant, comme à Castoriadis. Si Vernant n'avait pas lu Arendt, Castoriadis avait lu Arendt et Vernant (qu'il discute), mais il est bien clair que « sa » cité s'accorde complètement avec sa définition de la politique.

▲ Retour au texte

59. J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières*, *op. cit.*, p. 24.

▲ Retour au texte

60. *Ibid.*, p. 25.

▲ Retour au texte

61. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*. *Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, p. 9-15.

▲ Retour au texte

62. *L'Homme grec*, sous la direction de J.-P. Vernant, Paris, Le Seuil, 1993, p. 10-11.

▲ Retour au texte

63. J.-P. Vernant, « Religion grecque, religions antiques », *op. cit.*, p. 49.

▲ Retour au texte

64. Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 471.

▲ Retour au texte

65. Préface à Jean-Pierre Vernant, *De la Résistance à la Grèce ancienne,* Paris, Éditions de l'EHESS, 2014, p. 7-25.

▲ Retour au texte

66. Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique,* Paris, Le Seuil, 1996, p. 61.

▲ Retour au texte

67. *Ibid.,* p. 7.

▲ Retour au texte

68. *Ibid.,* p. 20.

▲ Retour au texte

69. *Ibid.,* p. 19.

▲ Retour au texte

70. *Ibid.,* p. 17.

▲ Retour au texte

71. *Ibid.,* p. 570.

▲ Retour au texte

72. *Ibid.,* p. 45.

▲ Retour au texte

73. *Ibid.,* p. 47.

▲ Retour au texte

74. J.-P. Vernant, *L'Histoire n'est pas tout à fait finie. Ulysse et Persée, Pandora et* l'Odyssée, Préface de Françoise Frontisi-Ducroux, Paris, Bayard, 2012, p. 169-194.

▲ Retour au texte

75. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique, op. cit.,* p. 579.

▲ Retour au texte

76. *Ibid.,* p. 597.

▲ Retour au texte

77. *Ibid.,* p. 592.

▲ Retour au texte

78. *Ibid.,* p. 595.

▲ Retour au texte

79. *Ibid.,* p. 21-22.

▲ Retour au texte

80. Pierre Pachet, « Oui, c'est exactement ça », dans *Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors*, *op. cit.*, p. 168, 170.

▲ Retour au texte

81. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique, op. cit.,* p. 44. « Poste-frontière » est l'expression qu'il emploie dans sa Leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques, prononcée au Collège de France le 5 décembre 1975.

▲ Retour au texte

82. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, *op. cit.*

▲ Retour au texte

83. J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières, op. cit.*, p. 24.

▲ Retour au texte

84. Voir *supra*, p. 246 et suivantes.

▲ Retour au texte

85. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique, op. cit.,* p. 221.

▲ Retour au texte

86. *Ibid.,* p. 91.

▲ Retour au texte

87. *Ibid.,* p. 7.

▲ Retour au texte

88. Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires*, *op. cit.*, t. 2, p. 112.

▲ Retour au texte

89. *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1987, p. 15.

▲ Retour au texte

90. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique, op. cit.,* p. 68.

▲ Retour au texte

91. J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières, op. cit.,* p. 149.

▲ Retour au texte

92. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique, op. cit.,* p. 601.

▲ Retour au texte

93. J.-P. Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes,* Avant-propos, Paris, Le Seuil, 1999, p. 13. Dans ce livre, où il se propose de « raconter les mythes grecs », il s'interroge sur les conditions de survie du récit mythique (la mémoire, l'oralité, la tradition) et sur le statut de son propre récit, forcément écrit, où le conteur est aussi le savant. Voir aussi sur ce même sujet les justes observations de Françoise Frontisi-Ducroux, dans sa préface à *L'Histoire n'est pas tout à fait finie, op. cit.,* p. 9-27, ainsi que celles d'Alain Schnapp, « L'écriture de Vernant », dans *Jean-Pierre Vernant. Dedans dehors*, *op. cit.*, 185-190.

▲ Retour au texte

1. Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, *op. cit.*

▲ Retour au texte

2. Ce titre fait écho à celui du recueil de Paul Celan, *La Rose de personne,* que Bollack considère comme le sommet de l'œuvre du poète. Mallarmé et ses méditations sur le Verbe ne sont pas loin non plus. Or, qu'il s'agisse du déchiffrement de Celan ou d'Empédocle, la même démarche est à l'œuvre. Il convient de reconnaître et de se familiariser avec un « idiome personnel » qui se trouve « introduit dans la langue commune ». « L'herméneutique, écrit Bollack, parvient alors à identifier le particulier, en s'appuyant sur les références stables d'un vocabulaire et sur les données d'abord énigmatiques d'une rencontre personnelle avec le monde », *La Grèce de personne*. *Les mots sous le mythe*, *op. cit.*, p. 338.

▲ Retour au texte

3. *Ibid.*, cité dans la quatrième de couverture.

▲ Retour au texte

4. *Ibid.*, p. 16.

▲ Retour au texte

5. *Ibid.*, p. 15.

▲ Retour au texte

6. *Ibid.*, p. 100.

▲ Retour au texte

7. Voir, en dernier lieu, André Laks, « Le désenclavement de la Grèce : le triangle français » et Pierre Judet de La Combe, « Parcours non croisés : philologie critique et psychologie historique », *Cités,* 59, 2014, p. 143-148 et 149-156, où l'un et l'autre s'attachent à rendre compte de la « non-rencontre » entre le travail de Bollack et celui de Vernant.

▲ Retour au texte

8. J. Bollack, *Au jour le jour,* Paris, PUF, 2013, p. 719.

▲ Retour au texte

9. Jean-Paul Demoule, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2014.

▲ Retour au texte

10. Jean-Pierre Vernant, « Penser la différence », *La Traversée des frontières*, *op. cit.*, p. 151-160. Sur l'anthropologie historique de Vernant, voir la thèse d'Aurélien Gros, *Jean-Pierre Vernant, Essai d'épistémologie historique,* soutenue à l'EHESS en 2015.

▲ Retour au texte

11. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis, La mythologie des aromates en Grèce,* Paris, Gallimard, 1972, p. 13-15, et Vernant, *Préface,* p. IV-V : la comparaison s'établit « à l'intérieur du même domaine de culture », tient compte autant des « ressemblances que des différences », et elle ne vise pas à établir des « analogies entre types de personnage ou de légende, mais à définir des positions relatives de divers éléments au sein d'un même ensemble ».

▲ Retour au texte

12. Voir *supra*, p. 62.

▲ Retour au texte

13. Nicole Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », repris dans *La Tragédie d'Athènes,* Paris, Le Seuil, 2005, p. 173-190.

▲ Retour au texte

14. Voir, par exemple, « Politique en Grèce ancienne », numéro des *Annales*, qui, sur la question de la cité et sur celle de savoir ce que la Grèce aurait « encore à nous dire aujourd'hui », s'emploie à mesurer les déplacements opérés depuis les années 1970-1980 et propose des pistes pour une redéfinition de la cité (*Annales HSS*, 3, 2014) : une cité revisitée, qui n'est plus durkheimienne.

▲ Retour au texte